

FACULTAD DE CIENCIAS
ENCONOMICAS Y EMPRESARIALES



Instituto de Investigaciones Feministas

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS



Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en la Atenas clásica: El discurso de Esquines *Contra Timarco*.

AUTOR: IGNACIO GONZÁLEZ SACEDA
TUTORAS: M^a CRUZ CARDETE DEL OLMO/
CARMEN ROMERO BACHILLER
FECHA DEFENSA: 25/09/2013
CURSO ACADÉMICO: 2012-13

“No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino. Sólo la mediación ajena puede convertir un individuo en *Alteridad*” (Beauvoir, 2011: 371).

“Un existente no *es* nada más que lo que hace; lo posible no sobrepasa la realidad, la esencia no precede a la existencia: en su pura subjetividad, el ser humano *no es nada*. Se mide con sus actos” (Beauvoir, 2011: 355).

“Los que “es” la persona y, de hecho, lo que “es” el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece. Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas” (Butler, 2011: 61).

“Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2011: 55).

“El coito no se realiza en el vacío; aunque parece constituir en sí una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmos representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de la política sexual que se ejerce en el ámbito individual o personal” (Millet, 2010: 67).

“¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?” (Foucault, 2009: 7).

“[...] Lo que es preciso entender aquí no es por qué los griegos se sentían atraídos por los muchachos, sino por qué tenían una “pederastia”: es decir, por qué, alrededor de esta atracción, elaboraron una práctica de cortejo, una reflexión moral y [...] un ascetismo filosófico” (Foucault, 2009: 239).

ÍNDICE

Introducción	Pág. 4
Relaciones pederásticas en la Atenas clásica: Una aproximación contextual	Pág. 13
El discurso de Esquines <i>Contra Timarco</i>	Pág. 20
<u>Introducción</u>	Pág. 20
<u>Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en el discurso de Esquines <i>Contra Timarco</i></u>	Pág. 24
Conclusiones	Pág. 43
Bibliografía	Pág. 44

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objetivo plantear una propuesta de análisis en torno al tema de las manifestaciones homoeróticas masculinas en la Grecia clásica y su vinculación con la construcción de la masculinidad y con la construcción de la idea de ciudadanía, basada en las herramientas de crítica y análisis que proporcionan la teoría *queer* y el feminismo post-estructural.

Para ello, he decidido centrarme en un caso de estudio muy concreto que me permitirá analizar los principales ejes y las controversias más importantes que entraña analíticamente este fenómeno y, sobre todo, el aspecto que más me interesa en este sentido, la relación existente entre comportamientos sexuales y género, o, más estrictamente, la vinculación existente en la Grecia clásica entre homoerotismo y masculinidad.

Este caso concreto que he mencionado es el discurso que, en el año 346 a. C., lanzó el orador ateniense Esquines contra uno de sus enemigos políticos, Timarco, a la sazón aliado y amigo del gran opositor político de Esquines, el orador Demóstenes. En este discurso, Esquines acusa a Timarco de prostituirse con otros hombres, habiendo perdido con ello sus derechos políticos, a pesar de lo cual siguió hablando ante la Asamblea y ejerciendo cargos públicos contraviniendo la ley. Esto me permitirá, siguiendo en este punto a Foucault (2009: 213), analizar la cuestión que más me interesa en relación con el tema de las manifestaciones homoeróticas masculinas que desarrollaron los griegos, es decir, “cómo y bajo qué forma el placer entre hombres pudo representar un problema”.

El objetivo de Esquines al pronunciar ante el tribunal este discurso tan incendiario es absolutamente político, y no tiene otro propósito que invalidar jurídicamente la denuncia que Timarco había interpuesto previamente contra él acusándole de haber llevado a cabo negociaciones paralelas con los macedonios en una embajada ateniense en la que participaban tanto él como Timarco.

El hecho de que Esquines intente invalidar una denuncia dirigida contra él acusando al denunciante de prostitución indica el grado de gravedad que, para un ciudadano ateniense, suponía incurrir en este tipo de actividades, pues implicaba, *de facto*, la pérdida de los derechos políticos (*atimía*), y, en especial, y en lo que más se centra Esquines por propio interés, la pérdida de la *isegoría*, la igualdad de palabra de todos los ciudadanos atenienses y la capacidad de hablar públicamente. Si Timarco, por su estilo de vida, se había visto reducido al grupo de aquellos que no tenían derechos políticos (las mujeres, los niños, los esclavos y los extranjeros) y, aún así, se atrevió a seguir ejerciendo estos derechos e, incluso, a interponer una demanda contra otro ciudadano ateniense, la denuncia que había interpuesto Timarco, según la argumentación de Esquines, debería quedar invalidada, y Timarco debería ser procesado por cometer un delito, y un delito de extrema gravedad que, según el discurso de Esquines, la ley castigaba con la muerte.

Pero quizá se pregunte el/la lector/a, ¿por qué un ciudadano ateniense que se prostituía perdía sus derechos políticos? Para poder resolver esta cuestión es necesario señalar el modo en que la masculinidad hegemónica era concebida en la Atenas clásica, dado que un hombre libre que se prostituía “[...]represented a voluntary abandonment of the culturally constructed masculine identity in favor of the culturally constructed feminine one. It is sex-role reversal, or gender-deviance [...]” (Halperin, 1993: 422).

El hombre ateniense libre debía ser activo en todas las esferas de su vida, puesto que la actividad iba ligada al poder, la dominación y, sobre todo, a la libertad, y esas eran cualidades adscritas a la masculinidad hegemónica. Si ese hombre mantenía relaciones sexuales con otros hombres a cambio de dinero, se suponía que ya no era sujeto del placer, sino objeto del placer de otro (Foucault, 2009: 48); no desempeñaría ya una actitud o comportamiento activo (masculino), sino pasivo (femenino). Ya no era, pues, un ciudadano libre, puesto que se tenía someter a la voluntad de sus *clientes* y hacer todo lo que éstos le pidiesen para satisfacer su deseo. Había perdido, moralmente, su capacidad de agencia que, como hombre, se le demandaba. Esta pasividad de la persona que se prostituía la refleja muy claramente Demóstenes en su discurso *Contra Neera*¹, cuando dice: “¿Qué pensáis que hace una mujer que pertenece a otros y que va con el que le da algo a cambio? ¿Acaso no satisface todos los placeres de quienes la utilizan?”.

La persona que se prostituía era un sujeto pasivo que estaba a disposición de los deseos de sus clientes. Por tanto, aunque jurídicamente esa persona fuera de condición libre (como Timarco) moralmente no lo era. Y sin esas cualidades ligadas a la masculinidad (actividad, dominación, libertad, etc.) sus derechos políticos desaparecían, como veremos a lo largo del presente trabajo. A través de todo esto se percibe muy claramente una estrecha relación entre comportamiento sexual, masculinidad y ciudadanía en la Atenas del siglo IV a. C., que será el tema central de este trabajo.

Una vez explicado el tema en que se centrará el presente trabajo, pasaré a comentar las cuestiones de índole metodológica e interpretativa.

La primera cuestión a tratar es de índole terminológica y se refiere a la utilización del concepto *homosexualidad*. En relación a esta cuestión, creo que no resulta conveniente aplicar el término *homosexualidad* al conjunto de comportamientos homoeróticos que tuvieron lugar en la Grecia clásica, pues, siguiendo a Foucault (2009: 1-2), entiendo que la sexualidad es contingente, socialmente construida y, por tanto, histórica. Así pues, aunque se encuentren comportamientos sexuales en distintas épocas que podamos considerar similares, estimo que esos comportamientos tienen una significación concreta en cada época histórica, en tanto que han sido conceptualizados y articulados ideológicamente de forma concreta en cada época histórica determinada, lo que no permite su asimilación o identificación con las prácticas o sentidos sociales de otras épocas. De esta manera, entiendo que los términos homosexualidad y heterosexualidad fueron

¹ D. *Contr. Neer.* 108.

términos creados a finales del siglo XIX² para diferenciar clínicamente una sexualidad *anormal*, patológica y no reproductiva de otra *normal*, sana y reproductiva. Sexualidades que ya no eran meros comportamientos sexuales sino reflejos de la identidad de los individuos. A finales del siglo XIX, por tanto, el proceso ideológico que convirtió al borracho en alcohólico y al ladrón en cleptómano convirtió al sodomita en homosexual. Así pues, utilizar estos conceptos en épocas anteriores al siglo XIX o en culturas distintas de las occidentales supone un anacronismo, en el primer caso, y un acto de etnocentrismo, en el segundo. Los griegos de la época clásica, en otras palabras, no tenían la concepción de que un hombre tuviera “otra” naturaleza por el hecho de amar a otros hombres (Foucault, 2009: 214), que es lo que implica el término *homosexualidad*.

Pero, el hecho de que no podamos trasladar al pasado categorías conceptuales contemporáneas no quiere decir que no podamos utilizar teorías interpretativas actuales para analizar fenómenos pasados, en este caso, fenómenos sexuales. En este sentido, comparto la estrategia de *presentismo perverso* que define Judith Halberstam:

“Pretendo definir un modelo de presentismo perverso para el análisis histórico, en otras palabras, un modelo que evite la trampa de proyectar concepciones actuales hacia atrás en el tiempo, pero, a su vez, un modelo que nos permita aplicar reflexiones del presente a enigmas del pasado” (Halberstam, 2008: 75).

El término *homosexualidad*, por tanto, es un concepto clínico surgido a finales del siglo XIX y no puede aplicarse a épocas anteriores a la de su aparición. Pero, para complejizar aún más la cuestión, este término no es, desde su puesta en circulación hasta la actualidad, un término estable y monolítico que está en disposición de definir a todos los sujetos que mantienen relaciones sexuales o erótico-afectivas con personas de su mismo sexo, sino que su significado ha cambiado a lo largo del tiempo y el espacio (la historia del término *homosexualidad* en los países anglosajones tiene un recorrido distinto del que pueda tener en España, por ejemplo, a la vez que ha significado cosas distintas para teólogos, juristas, médicos y psiquiatras), añadiendo el hecho de que este término ha convivido y convive con otros conceptos que categorizan a estos sujetos desde otras posiciones (desviado/a, uranista, marica, bollera, lesbiana, *gay*, *queer*, etc.). Como explica Alfredo Martínez:

² Concretamente, el término *homosexualidad* aparece en 1870, mientras que el de *heterosexualidad* lo hace en 1892 (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 74). El hecho de que el término que designa lo abyecto, vergonzoso y patológico apareciera antes que el que designa lo normal, conveniente y respetable refuerza el carácter normativo de la heterosexualidad, puesto que lo *normal* no necesita ser nombrado, simplemente “es”. Como dice Kate Millet: “Cuando un sistema de dominio se encuentra firmemente establecido, no necesita hablar de sí mismo; cuando su estructura se comenta y analiza, no sólo surgen discusiones, sino también reformas [...]” (Millet, 2010: 124).

“La homosexualidad como concepto sexológico, político e ideológico, carece de estabilidad semántica. Diacrónicamente, la evolución sufrida por este vocablo en el último siglo y medio revela que en momentos diferentes de nuestra historia reciente la misma palabra ha designado cosas diferentes, desde una malformación anatómica hasta una moda cultural. Para los teóricos nacionalistas del siglo pasado, la homosexualidad representa una degeneración moral cuyos efectos en la vida de los pueblos eran similares a los de un virus destructivo en la vida de los organismos vivos. Para los poetas del entorno del veintisiete la homosexualidad era a menudo una pose más social que sexual, que revelaba cierta distinción y que probaba en sí misma una sensibilidad por encima de lo corriente. Para el franquismo la homosexualidad era un tabú. Para la cultura televisiva de la democracia post-franquista, la homosexualidad servía como motivo humorístico de valor presuntamente universal mediante la degradación, la caricaturización y la feminización del homosexual masculino. Los usos multiformes de la homosexualidad revelan que el concepto mismo es elástico, mutable, flexible. También es un concepto impreciso y vago cuyos límites nunca acaban de quedar terminantemente definidos: ¿es la homosexualidad secreta de Lorca equiparable a la homosexualidad pública de Wilde? ¿Tiene algo que ver la sexualidad innombrable de las víctimas del franquismo con la sexualidad festiva y consumista de nuestras grandes urbes contemporáneas?” (Martínez, 2004: 24).

Así pues, si el término *homosexualidad* es tan inestable que ni siquiera sirve para definir de manera homogénea los comportamientos sexuales entre personas del mismo sexo en los países occidentales a lo largo de la historia reciente, mucho menos servirá si lo aplicamos a los comportamientos sexuales entre personas del mismo sexo en una cultura del Mediterráneo oriental de hace 2.500 años como era la griega, donde, para desbaratar aún más todo propósito homogeneizador, prácticamente cada *polis* tenía su propia forma de conceptualizar esas relaciones homoeróticas. Como nos dice Platón:

“La regla que gobierna el eros en otras ciudades es fácil de comprender, porque se define en términos simples, mientras que aquí y en Esparta la regla es complicada. En efecto, en Élida y en Beocia, y dondequiera que los hombres no son expertos en hablar, está establecido, sencillamente, que es hermoso conceder favores a los *erastai*... –con el fin, me imagino, de no tener dificultades, por su falta de destreza oratoria, al tratar de persuadir a los jóvenes con la palabra–; ahora bien, en muchos lugares de Jonia y en otros sitios, regiones que están sometidas

a los bárbaros, la opinión establecida es que conceder los favores a los *erastai* es algo vergonzoso³”.

Si en determinadas *poleis* estaba socialmente bien visto que los *erómenoi* concedieran sus favores sexuales a sus amantes adultos, mientras que en otras *poleis* no lo estaba (e incluso era visto como algo vergonzoso), resulta obvio que la diferencia de criterio estribaba en la distinta valoración que cada *poleis* tenía de las relaciones sexuales y de la sexualidad en sí. Por tanto, no se pueden analizar los comportamientos homoeróticos masculinos de la misma manera en Atenas, en Esparta o en Éfeso remitiéndonos a un fenómeno homoerótico común en toda la Grecia clásica, entre otras cosas porque lo que nosotros denominamos Grecia clásica tiene más de idea académica que de realidad histórica (Gómez Espelosín, 2003). En la época clásica *Grecia* designaba un ámbito cultural que iba desde el sur de Italia hasta la península de Anatolia, y estaba compuesto de múltiples realidades socio-políticas independientes entre sí que, aunque compartieran una lengua más o menos común, con diferencias dialectales, y unas creencias religiosas más o menos similares, junto con una serie de costumbres, diferían sustancialmente unas de otras. Es por esto por lo que he querido restringir mi análisis a un ámbito político, cultural y social concreto como es el Atenas y, además, el de Atenas en el siglo IV a. C.

Siguiendo con las cuestiones de índole terminológica me referiré a continuación al tema de la *pederastia*. En la Antigua Grecia, más o menos en general, y en Atenas en particular, existió un fenómeno homoerótico, socialmente permitido e, incluso, recomendable, entre un hombre adulto (*erastés*), que desempeñaría un rol activo, y un joven adolescente (*erómenos*), que asumiría un rol pasivo. Esta relación estaba absolutamente codificada y normativizada, con unos tiempos muy marcados y unos actos muy concretos, e iba destinada a inculcar a los jóvenes insertos en ella unos determinados valores cívicos y morales que les formasen como adultos en el desempeño de sus tareas como futuros ciudadanos (Dover, 2008: 47; Gómez Iglesias, 2012: 41). No quiero extenderme más en definir de manera más precisa este fenómeno homoerótico, dado que el primer capítulo del presente trabajo está dedicado enteramente a este tema. La cuestión terminológica que quiero aclarar aquí es la referida a la utilización del concepto *pederastia*.

La palabra *pederastia* deriva del griego *paidēasteía* (“amor hacia los muchachos”), que es el término que utilizaban los griegos para referirse al fenómeno homoerótico que estamos tratando aquí. Pero la definición moderna de la *pederastia* como abuso de menores, sean éstos del sexo que fueran, me lleva a evitar toda contaminación contemporánea que pudiera alterar la visión del fenómeno concreto aquí estudiado manteniendo la palabra en griego. Así pues, utilizando el griego *paidēasteía*, me alejo de la definición contemporánea de la

³ Pl. *Smp.* 182a-c.

pederastia y reivindico el carácter concreto, contingente e histórico de este fenómeno en la Grecia antigua, intentando mantener una visión lo más contextual posible del asunto.

Aclaradas ya las cuestiones de índole terminológica, pasaré a exponer a continuación las referentes a la tendencia interpretativa que utilizaré para analizar el fenómeno aquí tratado.

Cuando se aborda el tema de la sexualidad en el mundo antiguo se observa que, a nivel interpretativo, existen dos grupos representativos que mantienen una cierta tensión o *enfrentamiento* entre sí; por un lado está el grupo *post-estructuralista*, con David Halperin y John Winkler a la cabeza, y por el otro lado está el grupo que podríamos denominar *feminista ontológico*⁴, encabezado por Ellen Greene y Amy Richlin (Gómez Iglesias, 2012: 30). En el presente trabajo se va a seguir una visión post-estructuralista, como ya se dijo anteriormente, pero ello no me impide reconocer ciertas críticas del grupo *feminista ontológico* al pensamiento *foucaultiano*, fundamentalmente. Como la que lanza Ellen Greene cuando dice:

“Foucault’s presumption that models of masculine behavior are transferable to feminine behavior valorizes the phallic mode of representation, which organizes and represents erotic relations as necessarily hierarchical and power-driven” (Greene, 1996: 1-2).

Ciertamente, la visión *foucaultiana* de la sexualidad en la Antigua Grecia está basada en un componente jerárquico que se articula en torno al binomio dominación/sumisión. Y esta visión es, hasta cierto punto, acertada en tanto que se basa en el comportamiento masculino hegemónico o normativo. El problema viene cuando se generaliza esta concepción de la sexualidad y se la hace pasar por “el” modo en que la Grecia antigua concebía la sexualidad, que es lo que hace Foucault a través del análisis de los discursos normativos. Los discursos normativos no son el reflejo exacto de una realidad social dada, sino una visión sesgada de esa realidad social; concretamente la visión desde el poder, la visión dominante. Y el hecho de que esa visión sea la dominante no quiere decir, ni mucho menos, que sea la única. A eso es a lo que se refiere Ellen Greene con su acertada crítica, basada en los fragmentos poéticos que nos han llegado de Safo, en los que se observa una clara reciprocidad entre las protagonistas de esas relaciones eróticas.

La visión jerárquica basada en un amante activo que ama y un amado pasivo que recibe ese amor no aparecen por ninguna parte, según Greene, en la poesía de Safo conservada, donde la amante ama y es amada, y la amada es amada y, a su vez, ama. Por tanto, Ellen Greene considera la visión de Foucault como androcéntrica, al generalizar una concepción concreta de las relaciones erótico-sexuales, basada en las categorías de

⁴ Utilizo el término *feminismo ontológico* para referirme a las corrientes feministas que distinguen el sexo, como elemento natural y dado, del género, como elemento histórico y construido sobre el anterior, teoría diferente a la del *feminismo post-estructural*, que considera que el sexo no es un dato natural y biológico sino que es igualmente construido, llegando a la conclusión de que el binomio sexo-género no existe, siendo todo género (Butler, 2011: 55).

dominación/sumisión.⁵ Y es una crítica acertada, según mi punto de vista. Pero el problema con Greene llega cuando interpreta que esa diferente concepción de las relaciones erótico-sexuales (jerárquica vs. recíproca) indica la diferencia entre una erótica masculina (jerárquica) y una erótica femenina (recíproca). Y en este punto creo que Greene se equivoca.

En mi opinión, la visión de Greene, aunque acertada al principio, acaba siendo reduccionista al separar las eróticas en función del género, pues lo que Greene identifica como erótica masculina no es más que la generalización de la erótica normativa dominante. Con lo cual, Greene acaba cayendo en lo mismo que Foucault al considerar la visión dominante, dentro de lo que ella considera la visión masculina, como la única.

Por tanto, la erótica griega, que es absolutamente masculina (jerárquica) en Foucault, se divide, en la concepción de Greene, en dos, masculina (jerárquica) y femenina (recíproca), para pasar a ser múltiple desde los posicionamientos en los que yo me sitúo, y no fiduciaria de ningún género en concreto. En otras palabras, desde mi posicionamiento post-estructuralista, dentro de lo que Greene considera la erótica masculina, basada en presupuestos jerárquicos articulados en torno al tándem dominación-sumisión, se encuentran toda una serie de eróticas que podríamos denominar como *marginales* o *no-dominantes*, pero no por ello menos existentes.

Y eso se observa muy bien en el discurso de Esquines *Contra Timarco*, donde Timarco sigue una erótica distinta de la normativa y es reprendido públicamente por ello. Pero también se puede apreciar en las representaciones sexuales que encontramos en la cerámica, donde, al ser ésta de uso privado, aparecen representaciones no normativas, tanto de relaciones sexuales como de cánones estéticos. Así, encontramos, por ejemplo, representaciones iconográficas que muestran coitos anales entre hombres, absolutamente vedados en el discurso oficial, en tanto que se asocian con la pasividad sexual propia de las mujeres e impropia de los hombres (estando este tipo de práctica sexual vedada oficialmente incluso en las relaciones pederásticas, como veremos inmediatamente), y también encontramos hombres adultos siendo penetrados por adolescentes, invirtiendo así el orden jerárquico de las relaciones sexuales normativas⁶.

Así pues, la cuestión no es tan sencilla como dividir la erótica unitaria y masculina de Foucault en dos, masculina y femenina, puesto que esta división resulta ser tan artificial como la anterior, al centrarse en los discursos normativos de ambos grupos. Además, considerar la visión de Safo como la representación de la visión femenina de la sexualidad es reducir una multiplicidad de posibles respuestas eróticas a una visión simplista, homogénea y totalitaria, no solo de la sexualidad sino también de la masculinidad y la feminidad (o de las masculinidades y las feminidades). Bajo mi punto de vista, los poemas de Safo, hasta lo que podemos conocer, muestran únicamente la visión de Safo, no la visión femenina de las relaciones erótico-sexuales.

⁵ “Despite Foucault’s illuminating insights about the mechanics of power in social relations, his lack of concern for Sappho’s poetry as a cultural factor in Greek conceptions of eros blinds him to what the “woman’s part” can teach about ancient sexuality or sexuality in general. Moreover, by ignoring what a woman-centered perspective may contribute to an understanding of eroticism, Foucault perpetuates androcentric ways of thinking that can write women out of history and imagine erotics without woman’s desire” (Greene, 1996: 12-13).

⁶ Una muestra de estas representaciones se puede ver en Dover, 2008; Gómez Iglesias, 2012.

Por todo ello, y enlazando de nuevo con la crítica al pensamiento *foucaultiano*, considero que autores como María R. Gómez Iglesias, siguiendo quizá demasiado estrictamente a Foucault, realizan una interpretación desafortunada cuando dicen:

“A mi entender, el sistema sexual de la ciudad griega [¿cuál?] no es monolítico, sino diverso y flexible, más bien de límites difusos, y se articula alrededor de la categoría dominio/sumisión” (Gómez Iglesias, 2012: 30-31) .

Aparte de referirse a una inexistente ciudad griega ideal y modelo del sentir y el pensar griegos, Gómez Iglesias entiende que los comportamientos sexuales que desarrollaron y teorizaron los griegos de la Antigüedad, en general, no estaban basados en un canon normativo que fijara de forma estricta lo permitido y lo no permitido en materia sexual, sino que estos comportamientos sexuales eran múltiples y diversos, con la única salvedad de que estaban guiados por una concepción jerárquica de la sexualidad basada en las categorías de dominación/sumisión o de actividad/pasividad. Pero hay dos puntos fundamentales que a la autora le pasan inadvertidos. El primero es que, como ya se ha comentado, el sistema sexual que presenta como el general en realidad no era el general sino el dominante, que, efectivamente estaba basado en una concepción jerárquica de los papeles sexuales. Y el segundo punto que pasa por alto es que las categorías de dominación/sumisión no eran simples guías orientativas que regulaban los comportamientos sexuales, como parece desprenderse de su análisis, sino que constituían un auténtico marco normativo que producía unos determinados comportamientos sexuales⁷, y establecía una línea divisoria absolutamente jerárquica entre comportamientos sexuales legítimos, sujetos a la norma, y comportamientos sexuales ilegítimos, abyectos o depravados. Con el añadido de que, al final, los comportamientos sexuales dominantes, producidos por la norma, no eran tan variados y flexibles como la autora considera.

El mismo planteamiento lo mantiene David Halperin con semejantes consecuencias, cuando, al argumentar sus razones por las que no se deben aplicar los términos homosexualidad/heterosexualidad en el estudio de la sexualidad en la Grecia antigua, manifiesta:

“[...] there were not, so far as they knew, two different kinds of “sexuality”, two differently structured psychosexual states or modes of affective orientation, but a single form of sexual experience which all free adult males shared” (Halperin, 1993: 420).

⁷ El objetivo de los discursos normativos sobre la sexualidad, según Foucault, no es controlar o regular la sexualidad, sino producir sexualidad (Suárez Briones, 1999: 85), entendiendo que no existe una sexualidad pre-social sobre la que actúan los discursos normativos, sino que la sexualidad es un producto construido por los discursos normativos de una sociedad dada, siendo, por tanto, histórica y no natural (Foucault, 2009).

La forma sexual singular que todos los hombres adultos libres compartían es, a ojos de Halperin, la basada en las categorías de dominación/sumisión que estructuraban los papeles sexuales en activos y pasivos, lo cual, desde mi punto de vista, es desacertado, como ya he venido exponiendo. No obstante, es necesario apuntar que estas categorías de dominación/sumisión estarán muy presentes en mi trabajo, dado que el discurso de Esquines *Contra Timarco* constituye un discurso normativo, pronunciado desde la norma, con el objetivo de denunciar unos comportamientos sexuales depravados, vergonzosos y abyectos, que son los que desempeña Timarco, diferenciándolos de los comportamientos sexuales normales, civilizados y sujetos a la norma. Pero estas categorías aparecerán en el lugar que les corresponde, como la norma que produce los comportamientos sexuales privilegiados, y no como la forma general en que los griegos concibieron la sexualidad.

Sirvan estas breves pinceladas de ejemplo para entender mi manera de articular ambas posturas, la *post-estructuralista* y la *feminista ontológica*, para conseguir mi objetivo de plantear una propuesta de análisis lo más abierta y armónica posible sobre los comportamientos sexuales homoeróticos que se desarrollaron en la Atenas del siglo IV a. C y su vinculación con la construcción de la idea de masculinidad y con la idea de ciudadanía.

RELACIONES PEDERÁSTICAS EN LA ATENAS CLÁSICA: UNA APROXIMACIÓN CONTEXTUAL

La primera cuestión importante a tratar en relación a las manifestaciones homoeróticas masculinas que se desarrollaron en la Atenas clásica es la existencia, desde un punto de vista normativo, de dos tipos de relaciones homoeróticas. Un primer tipo, caracterizado por el sentido público y socialmente aceptado de esas relaciones, y un segundo tipo articulado en torno al carácter marginal o abyecto de las mismas. Al primer grupo pertenece la *paidasteía*; al segundo, todas las demás: relaciones (estables o no) entre adultos del mismo grupo de edad, relaciones entre jóvenes, prostitución masculina, etc. (Dover, 2008: 63; Gómez Iglesias, 2012: 41).

En las páginas que siguen se realizará un breve análisis de la *paidasteía*, pues su carácter *privilegiado* (Foucault, 2009: 215) con respecto a otros fenómenos homoeróticos nos permitirá conocer el sentido normativo de la sexualidad en la Atenas clásica para, desde ahí, identificar los comportamientos homoeróticos abyectos sobre los que se construía esa sexualidad normativa. Con estas breves pinceladas en relación a las manifestaciones homoeróticas masculinas que se desarrollaron en la Atenas clásica lo que se pretende es poner el discurso de Esquines *Contra Timarco* en su contexto y facilitar al lector/a su una mayor comprensión del mismo.

La *paidasteía* era un fenómeno homoerótico de carácter desigual que tenía por protagonistas a un joven adolescente (*erómenos*, “amado”) y a un hombre adulto (*erastés*, “amante”), que desempeñaban papeles erótico-sexuales distintos: un papel pasivo el adolescente, y un papel activo el hombre adulto (Dover, 2008: 47; Gómez Iglesias, 2012: 41).

El sentido de esta relación era de orden cívico, de ahí su carácter privilegiado, público o institucional, pues, a través de ella, el joven aprendía de su amante las virtudes morales propias de la ciudadanía y se convertía en un buen ciudadano al servicio de los intereses del Estado (Dover, 2008: 96).

Pero, a pesar del carácter pasivo del adolescente y activo del hombre adulto, había ciertos límites que no era conveniente que se sobrepasaran, sobre todo de orden sexual. La relación sexual asociada a este tipo de fenómeno homoerótico era la *intercrujal* (Dover, 2008: 156), que consistía en que el *erastés* obtenía placer físico introduciendo su pene entre las piernas del joven. La relación sexual de tipo anal estaba vedada oficialmente de este tipo de relación, pues suponía una pasividad excesiva (entendida como feminización) del adolescente, que, no lo olvidemos, estaba destinado a convertirse en un ciudadano y hombre adulto, que desempeñaría un rol activo. De ahí la enorme problemática de este fenómeno, pues siempre había peligro de una pasividad excesiva en este tipo de relación (Brioso, 1999: 12; Dover, 2008: 53; Foucault, 2008: 219; Gómez Iglesias, 2012: 65).

Los jóvenes eran sujetos pasivos o dominados, en tanto que dependientes, como las mujeres, los extranjeros⁸ y los esclavos. La diferencia entre la pasividad/dependencia de los jóvenes y la pasividad/dependencia de las mujeres o los esclavos consistía en que la de los jóvenes era transitoria y finalizaba con la llegada de la mayoría de edad y su inscripción en el registro civil del *demos*, que les reconocía como ciudadanos y les permitía entrar en las listas de elección de los cargos públicos, convirtiéndose con ello en hombres y ciudadanos con plenos derechos. O, dicho con otras palabras, los jóvenes atenienses eran hombres/ciudadanos en potencia, y este carácter viril y ciudadano, aunque en potencia, no debía de ponerse en riesgo. De ahí su estricta reglamentación.

La relación pederástica debía terminar cuando los signos de la madurez empezaran a aparecer en el muchacho, especialmente el vello facial, lo que indicaba que el joven era ya *éxoros*, y se encontraba “fuera de su estación” (Gómez Iglesias, 2012: 54). Y ello por la misma razón que se comentaba anteriormente, para no poner en riesgo la masculinidad/ciudadanía del joven.

Estas son las características esenciales de la *paiderasteía* ateniense en época clásica y atendiendo a la reglamentación básica que organizaba la misma, o, por decirlo con otras palabras, a cómo se consideraba que debía ser formalmente una relación de este tipo. Esto me lleva a matizar dos puntos.

En primer lugar, el carácter de la *paiderasteía* en época clásica (siglos V y IV a. C.) no era el mismo que en época arcaica (siglos VII y VI a. C.), pues la *paiderasteía* en época arcaica e inicios de la clásica era una institución vinculada a la aristocracia guerrera que, poco a poco, se fue haciendo extensiva al resto de la población, exactamente igual que los derechos políticos y la cultura en general:

“En Grecia encontramos por primera vez en la Historia del mundo, una cultura que es creada libremente por individuos particulares, no reyes ni sacerdotes, con crítica consciente y directa de la tradición. Es la aristocracia griega la verdadera creadora de la cultura de ese pueblo allá por los siglos del VIII al VI a. C.; y toda la lucha de la democracia en el siglo V puede definirse aproximadamente que es el intento por transferir los valores de la aristocracia a las masas populares cada vez más amplias; con la excepción, por supuesto, de la creencia aristocrática en la “virtud” heredada, sustituida por la fe en el poder de la educación” (Rodríguez Adrados, 1985: 441).

⁸ Los extranjeros residentes en Atenas (*metecos*), la mayoría de ellos comerciantes, estaban sujetos al pago de un impuesto de extranjería (el *metoíkion*), que era de seis dracmas al año para las mujeres y de doce para los hombres (Mosse, 1995: 67). Asimismo, su condición jurídica de *metecos* era una situación jurídica dependiente, que necesitaba de la protección de un patrón (*prostates*), cuya tarea fundamental era la de representar al *meteco* ante los tribunales (pues, como no era ciudadano, no tenía derecho a voz pública, con lo que no podía hablar ante los tribunales, ni siquiera en calidad de testigo, lo que no hace sino enfatizar su situación dependiente, pues “lo propio de la libertad es hablar libremente” [Democr. B 226]), y hacerse fiador de todas las transacciones que llevara a cabo (Mosse, 1995: 73-74).

Por tanto, la *paidēasteía* era una institución vinculada estrechamente con la idea de ciudadanía. En época arcaica, como sólo eran ciudadanos de pleno derecho los miembros de la aristocracia guerrera, ésta era su institución propia. Pero con la extensión progresiva de los derechos de ciudadanía a cada vez más población, la *paidēasteía* se fue generalizando, a pesar de lo cual ésta estuvo siempre vinculada a los ciudadanos, sean éstos los que fueren en cada época. De ahí que Esquines indique en su discurso *Contra Timarco*:

“Nuestros padres, cuando legislaban sobre las actividades y cosas necesarias por naturaleza, lo que pensaban que por los libres podía ser practicado, eso a los esclavos les prohibían que lo hicieran. <<El esclavo, dice la ley, que no practique la gimnasia ni se restriegue en seco con aceite en las palestras>>. Y ya no añadió: <<Que el libre se unte de aceite y practique la gimnasia>>. Cuando los legisladores, al observar lo hermoso de los ejercicios gimnásticos, prohibieron a los esclavos que participasen, pensaban que con la misma ley con la que a aquéllos se lo impedían, a los libres los animaban. Una vez más el mismo legislador dijo: <<Que el esclavo no se enamore de un niño libre ni lo persiga, o séanle dados con el látigo público cincuenta azotes>>. Pero al libre no le impidió que se enamorara y tuviera relaciones y fuera detrás, ni pensó que le sobrevendría daño al niño, sino testimonio de moralidad⁹”.

La *paidēasteía* era un fenómeno homoerótico privilegiado y, como tal, se restringía su práctica al grupo privilegiado, que era el de los ciudadanos. Y además, como el sentido oficial de la *paidēasteía* era formar moralmente a los jóvenes insertos en ella (siendo como manifiesta Esquines en la cita anterior “testimonio de moralidad”) para que se convirtieran en buenos ciudadanos, resulta lógico que se prohibiera su práctica a quienes no fueran ciudadanos (bien plenos, los adultos, bien en potencia, los jóvenes).

Y el segundo punto a aclarar corresponde al carácter oficial o ideal de la *paidēasteía*. En este sentido, y aunque existiera una codificación o normativización básica de este fenómeno, que es la que hemos visto, al no haber una regla universal que lo regulara se convirtió en un tema de debate que permitía soluciones bastante dispares (Foucault, 2009: 222). Al indicar que no había una regla universal que codificara esta institución, lo que se manifiesta es que no existía una moral unificada, sino que existían múltiples propuestas. Como resalta Foucault:

“Por lo demás, se presentaban [estas propuestas morales] en “focos dispersos”; éstos se originaban en diferentes movimientos religiosos o filosóficos; encontraban su medio de desarrollo en múltiples grupos; proponían más que imponían, estilos de moderación o de rigor, y

⁹ Aeschin. *Contr. Tim.* 138-139.

cada uno con su fisonomía particular: la austeridad pitagórica no era la de los estoicos, que a su vez era muy distinta de la recomendada por Epicuro” (Foucault, 2009: 21-22).

Y estas propuestas morales, que, como tales, se extendían al modo en que se entendía la práctica de la *paidēasteía*, podían ser contemporáneas unas de otras. Así pues, nos encontramos con que, en la misma época y en la misma *polis*, existían distintas formas de entender la práctica de la *paidēasteía*, vinculadas a distintas formas de concebir la moral. De entre estas formas de entender la *paidēasteía* hay una que destaca especialmente por su celebridad. Me refiero a la interpretación socrático-platónica, que vació la *paidēasteía* de contenido sexual, limitando el carácter amoroso de la misma al “afecto que se tienen entre sí los parientes” (Gómez Iglesias, 2012: 227).

En un momento (entre finales del siglo V y principios del IV a. C.) en el que la *paidēasteía* se había hecho ya extensiva a todos los grupos sociales, podemos interpretar de la propuesta socrático-platónica que ésta se había desvirtuado con respecto a su sentido tradicional (Brioso, 1999: 35), poniéndose ya demasiado énfasis en lo físico y no tanto en lo moral. Por tanto, lo que pretende la propuesta socrático-platónica es devolverle a la *paidēasteía* su sentido tradicional, poniendo todo el énfasis en lo moral y reduciendo el aspecto físico a su mínima expresión.

Pero, además, se le dio un sentido nuevo, en tanto que el beneficio que saca ahora el adulto de esta relación ya no era físico, sino moral: el acceso a la sabiduría. Lo que consigue la *paidēasteía* socrático-platónica es, por tanto, inculcar unos determinados valores ciudadanos a los jóvenes insertos en estas relaciones, a la vez que permitir a los adultos alcanzar la sabiduría. Y esa sabiduría se alcanzaba a través del deseo que inspiraba el cuerpo del joven bello, pues es a través de la belleza de los muchachos que el filósofo contactaba con la Belleza y alcanzaba así la sabiduría (Gómez Iglesias, 2012: 265).

Por tanto, la propuesta socrático-platónica de la *paidēasteía* excluía de la ecuación las relaciones sexuales, pero no el deseo que las inspiraba, pues ese deseo era el catalizador que permitía al hombre adulto alcanzar la sabiduría y convertirse así en filósofo (Gómez Iglesias, 2012: 265). Este deseo se observa muy bien en el diálogo platónico *Cármides*, donde Platón, hablando por boca de Sócrates, cuenta cómo el muchacho al que amaba iba preguntando por la palestra si alguien conocía algún remedio para el dolor de cabeza, hasta que topa con él:

“Entonces ocurrió, amigo mío, que me encontré sin saber qué hacer, y todo el aplomo que antes sentía y que me hizo pensar que podría hablar fácilmente con él, se desvaneció. Pero cuando Critias le dijo que yo era el hombre que entendía de remedios [para el dolor de cabeza], y él me miró a los ojos con mirada indescifrable y se dispuso a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra hicieron un círculo alrededor de nosotros, entonces, querido amigo, vislumbré lo que

cubría su manto y me sentí arder, y estaba como fuera de mí... Cuando me preguntó si yo conocía el remedio para el dolor de cabeza, a duras penas le pude responder que lo conocía”¹⁰.

O en el *Simposio* de Jenofonte, donde éste manifiesta que: “Por lo demás, en la unión [pederástica], el niño no participa como una mujer del placer del hombre; perfectamente sobrio, contempla al otro ebrio de deseo sexual¹¹”.

Se ha dicho antes que la propuesta socrático-platónica de relación pederástica intentaba devolver a ésta su tradicional significado. Pero no sólo en el sentido de volver a hacer de la *paidēasteía* la guía moral de los jóvenes, sino también en el sentido de devolvérsela a sus anteriores propietarios, los aristócratas. Platón no era persona conocida por sus ideales democráticos, sino, todo lo contrario, por sostener unos principios profundamente aristocráticos (Rodríguez Adrados, 1985: 381). La propuesta socrático-platónica, por tanto, tenía un fuerte componente de clase, en tanto que permitía al *erastés* alcanzar la sabiduría y convertirse en filósofo, y no todos los ciudadanos estaban en disposición de convertirse en filósofos, puesto que se requería cierta predisposición, predisposición que daba la clase social.

De esta manera, Platón distingue entre una *paidēasteía* aristocrática, que devuelve a la *paidēasteía* su significado tradicional, en todos los sentidos, y una *paidēasteía* que, al haberse generalizado a todas las clases sociales, se había desvirtuado. Y esta distinción se observa muy bien en el *Simposio* de Platón, donde el autor distingue dos formas de amar, patrocinadas por dos diosas distintas¹²: Afrodita *Pandemos*¹³, que patrocinaría las relaciones físicas y meramente sexuales, y Afrodita *Urania*¹⁴, que gobernaría la propuesta socrático-platónica de relación pederástica:

“Por tanto, el Eros de Afrodita *Pandemos* es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Éste es el amor con el que aman los *hombres ordinarios*. Tales personas aman, en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no¹⁵”.

Es también muy interesante el razonamiento que hace Platón sobre el motivo por el que una es vulgar y la otra elevada. Afrodita *Pandemos* es hija de Zeus y Dione, mientras que Afrodita *Urania* es hija únicamente de

¹⁰ Pl. *Chrm.* 155c-e.

¹¹ Xen. *Smp.* 8. 21.

¹² Pl. *Smp.* 180d.

¹³ Literalmente, “la de todo el pueblo”, “vulgar”, “corriente”.

¹⁴ Literalmente, “celestes”, “superior”.

¹⁵ Pl. *Smp.*, 181b.

Urano, fruto de la espuma que se originó cuando los genitales de Urano cayeron al mar después de ser cercenados por Cronos, hijo de Urano. Por tanto, Afrodita Pandemos, aparte de ser más joven que la Urania, es vulgar y corriente porque procede de hombre y mujer, mientras que Afrodita Urania es superior porque procede únicamente de varón¹⁶, lo cual se traslada al ámbito de las relaciones amorosas y, como dice Platón en la cita anterior, los hombres ordinarios, que siguen el amor de Afrodita Pandemos, aman “no menos a las mujeres que a los mancebos”, mientras que los hombres elevados, que siguen el amor de Afrodita Urania, sólo aman a los muchachos¹⁷.

Pero con la eliminación de las relaciones sexuales, centrando así todo el contenido de la *paidēasteía* en su sentido moral, la propuesta socrático-platónica conseguía una cosa más: eliminar el elemento problemático de la relación.

Como se dijo antes, la *paidēasteía* era una relación muy problemática, pues siempre existía el riesgo de que el muchacho asumiera una pasividad excesiva que afectara a su integridad física y moral, dañando así su posterior masculinidad y, por tanto, sus derechos ciudadanos. Si se eliminaban las relaciones sexuales de la ecuación, que eran las que posibilitaban la pasividad excesiva (feminización) de los muchachos, la problemática de la *paidēasteía* desaparecía.

Pero la problemática de la *paidēasteía* se observa no sólo del lado de la posible asunción, por parte del muchacho, de roles sexuales excesivamente pasivos, como el sexo anal, sino por la *degeneración* de la *paidēasteía* en prostitución. Esta asimilación entre *paidēasteía* y prostitución se percibe bien en la siguiente cita de Aristófanes:

“Carión: Dicen también que los muchachos hacen eso mismo [poner el culo] no por cariño a sus amantes, sino por dinero.

Crémilo: Los honrados no, sólo los prostitutas [*pórnoi*]; porque los honrados no piden dinero.

Carión: ¿Y qué es lo que piden?

Crémilo: Uno, un buen caballo; otro, unos perros de caza.

Carión: Será porque, como les da vergüenza pedir dinero, disfrazan sus miserias con hermosas palabras¹⁸”.

Por tanto, la problematización de la *paidēasteía*, que se refleja en el hecho de que era el modelo erótico-sexual que soportaba la carga normativa más grande (Gómez Iglesias, 2012: 65), podía implicar una asimilación de ésta con la prostitución, pues, como dice Dover:

“A fin de cuentas, ¿qué es la prostitución? Cuando se efectúa un pago en dinero y se estipulan unas condiciones, no hay ninguna duda; ahora bien, ¿qué decir de un hermoso presente que uno

¹⁶ Pl. *Smp.* 181b-c.

¹⁷ Pl. *Smp.* 181c.

¹⁸ Ar. *Pl.* 153-159.

no puede permitirse de otro modo [...], o de un entrenamiento gratis de lanzamiento de jabalina, o de una palabra que se desliza en el oído de una persona influyente, o de cualquier regalo o servicio que habitualmente hacemos a quienes amamos, apreciamos, admiramos, compadecemos o queremos animar, sin que se nos pase por la mente el placer sexual?” (Dover 2008, 167-168).

Y es precisamente de la prostitución entendida en estas coordenadas de lo que se acusaba a Timarco. Es decir, no se consideraba que Timarco se prostituyera en el sentido de dedicarse profesionalmente a la prostitución a cambio de dinero, pues Timarco no era un ciudadano menor de Atenas, sino que tenía influencia y poder en la ciudad. Se consideraba que se prostituía en el sentido de mantener relaciones sexuales con otros hombres a cambio de prebendas, privilegios y regalos de todo tipo, lo cual constituía un tipo de relación homoerótica incompatible con su calidad de ciudadano y hombre libre.

De esta manera, observamos que la única relación compatible con la ciudadanía era la relación pederástica, sea cual fuere su manera de entenderla, pues, por muy variadas que éstas fueran, había dos reglas que se debían respetar: evitar la pasividad desmesurada (feminización) del muchacho, restringiendo las relaciones sexuales a las de tipo intercrural, y evitar el exceso, pues exceso y pasividad eran las dos formas mayores de inmoralidad en la práctica de los placeres sexuales en la Atenas clásica (Foucault, 2009: 50).

Las relaciones, estables o no, entre adultos del mismo grupo de edad, las relaciones entre jóvenes y prostitución masculina eran, por tanto, incompatibles con los derechos de ciudadanía, pues suponían una feminización del sujeto pasivo que implicaba su pérdida de masculinidad (*anandría*) y, por tanto, la anulación de sus derechos ciudadanos, que se asentaban en esa masculinidad, como veremos en las páginas que siguen. Pero no eran incompatibles con los estatutos jurídicos dependientes, como los que amparaban a esclavos y extranjeros. Así, de la misma manera que un extranjero residente en Atenas no tenía derecho a desempeñar ninguna magistratura ni a hablar ante la Asamblea, era perfectamente libre para prostituirse o mantener relaciones erótico-sexuales, estables o no, con hombres de su mismo grupo de edad, sin incurrir en una penalización o inhabilitación mayor que la que su condición de no-ciudadanos les imponía. De la misma manera, un ciudadano ateniense que llevara a cabo este tipo de prácticas sexuales, no incurría en un delito si no desempeñaba ninguna magistratura y declaraba su inhabilitación en caso de ser elegido para ocupar algún cargo público (Dover, 2008: 63). Que es precisamente de lo que se acusa a Timarco, de haberse prostituido, perdiendo con ello sus derechos políticos, y, al mismo tiempo, haber hablado ante la Asamblea y desempeñado cargos públicos, contraviniendo con ello la ley.

EL DISCURSO DE ESQUINES CONTRA TIMARCO

Introducción

Como ya se mencionó en la introducción, el discurso que en el año 346 a. C. lanzó el orador ateniense Esquines contra el ciudadano Timarco, acusándolo de haber actuado en contra de las leyes de la ciudad al haber incurrido en lo que podríamos considerar una contradicción o incompatibilidad jurídica, habiendo hablado ante la Asamblea y ocupado cargos públicos cuando, al mismo tiempo, estaba prostituyéndose y llevando a cabo lo que Esquines denomina “relaciones deshonestas”, no tiene otro objetivo que invalidar una denuncia previa que Timarco había interpuesto contra Esquines.

Pero, al argumentar Esquines sus razones por las que Timarco no tendría derecho a hablar ante la Asamblea ni a ocupar cargos públicos, el orador nos ofrece un buen retrato de la forma en la que se construía y sostenía la masculinidad hegemónica en la Atenas del siglo IV a. C., indicándonos el carácter contingente e inestable de la masculinidad hegemónica en la Atenas clásica, que estaba sujeta continuamente a una estricta vigilancia, y su fuerte vinculación con determinados comportamientos sexuales normativos, que le daban sentido y estabilidad, frente a otra serie de comportamientos sexuales, como los que desempeñaba Timarco, que contribuían a desestabilizarla.

Pero, bajo este entramado de relaciones, subyace aun otra vinculación igualmente importante. Así como la idea de masculinidad hegemónica no era absoluta, monolítica, equilibrada ni estable, sino que estaba sujeta a una tensión constante entre una serie de factores, la idea de ciudadanía era igualmente inestable y absolutamente dependiente de la idea de masculinidad hegemónica, hasta tal punto que, en el momento en que ésta fallaba y caía, aquélla, que reposaba encima, seguía la misma suerte. Esta es, precisamente, la tesis que intentaré demostrar en las páginas que siguen.

Podemos manifestar que el comportamiento de esta estructura es como el de la cadena trófica, puesto que, en el momento en que desaparece uno de los eslabones, desaparecen los siguientes. Desde el momento en que se abandonaban los comportamientos sexuales normativos o socialmente permitidos a los varones, hacía aguas la idea de masculinidad hegemónica, y, cuando ésta se desplomaba, hacía que la idea de ciudadanía se derrumbara. Al final, si seguimos el silogismo hasta sus últimas consecuencias, descubrimos que si la idea de ciudadanía experimentaba una estrecha dependencia con respecto a la idea de masculinidad hegemónica y ésta, a su vez, dependía de toda una serie de factores, entre los cuales resultaba fundamental el desempeño de determinados comportamientos sexuales que podríamos denominar legítimos, al final la idea de ciudadanía acababa dependiendo estrechamente del desempeño de estos comportamientos sexuales. O dicho en otras palabras, la idea de ciudadanía descansaba, en última instancia, en una serie de comportamientos sexuales normativos que concebían los papeles sexuales en torno al binarismo dominación/sumisión.

No estoy afirmando con esto que la idea de ciudadanía descansara *únicamente* en este factor. Evidentemente, tenía otros soportes y dependía de otros factores, pero sí afirmo que el desempeño de una sexualidad legítima o socialmente correcta era uno de sus pilares fundamentales, en tanto que esa sexualidad legítima contribuía a construir y sostener una idea de masculinidad hegemónica sobre la que se apoya directamente la idea de ciudadanía. Teniendo en cuenta que, en esta época, sólo accedían a la ciudadanía ateniense los varones¹⁹ libres mayores de edad hijos de padre y madre ateniense, según una disposición legal de Pericles del año 451 a. C. (Rodríguez Adrados, 1985: 239), y que sólo se concedía la ciudadanía ateniense a extranjeros en muy contadas ocasiones y bajo argumentos de mucho peso²⁰, como haber destacado militarmente en la defensa de la ciudad, se puede entender que se vinculase la idea de ciudadanía con una determinada idea de masculinidad.

Y, a través de todo este entramado, observamos claramente que, aunque se intenta fijar la noción de masculinidad a los varones y la de feminidad a las mujeres, como elemento natural (las mujeres son, por naturaleza, femeninas, y los hombres, masculinos), éste es un proceso del todo artificial que se pone en evidencia continuamente en el discurso *Contra Timarco* y otros textos. Ni la masculinidad es propia de los hombres ni la feminidad de las mujeres, siendo ambas un conglomerado de comportamientos, actitudes, maneras, poses, atributos, que pueden ser adoptados por cualquiera con independencia de su sexo, aunque con grandes riesgos, podríamos decir leyendo desde toda la tradición crítica actual:

“Si, parafraseando a Simone de Beauvoir, y siguiendo las bases metodológicas de la escritora americana [Judith Butler], no se nace hombre, sino que se llega a serlo, entonces existe la posibilidad de intervenir en esa práctica discursiva que se está constantemente conformando y de dotarla de nuevos significados. Por tanto, podemos afirmar que no existe la masculinidad en sí misma. La masculinidad, al igual que la feminidad, se va adquiriendo en un proceso de aprendizaje, a veces muy duro, en el cual una es producto de la otra, ya que ambas se construyen y se definen una en relación (negación) a la otra. Los géneros aparecen socialmente como modelos de comportamiento que se imponen a las personas en función de su sexo, intentando

¹⁹ Las mujeres, como los niños, no eran ciudadanas, sino personas dependientes de un varón. Su vinculación con la ciudadanía y la respetabilidad a ella asociada venían dadas por su posición de hijas, esposas o madres de ciudadanos. Sólo a finales del siglo IV a. C. se empezó a utilizar jurídica y filosóficamente el término *polítis* (masculino, *polites*), ciudadana, pero en un contexto en el que, ya desde comienzos de siglo, el ciudadano común se había ido desvinculado de los asuntos públicos y de las atribuciones que iban asociadas a la ciudadanía. Si la idea clásica de ciudadano ateniense era la del hombre que llevaba a cabo la administración de los asuntos públicos de la ciudad y que la defendía militarmente (la figura del político-guerrero), en el siglo IV a. C. este ideal ciudadano va colapsando poco a poco, y así observamos que los cargos públicos se van profesionalizando y que las tareas militares van quedando supeditadas cada vez más al empleo de ejércitos mercenarios (Rodríguez Adrados, 1985: 349). Por ello, no es extraño encontrarnos con que la ciudadanía, al menos teóricamente, se extiende a fines del siglo IV a. C. a las mujeres, pues ésta ya se había vaciado del contenido tradicionalmente asociado a ella (Mosse, 1995: 153-154).

²⁰ No siendo, empero, una ciudadanía plena la que ostentaban los extranjeros “nacionalizados”, dado que no podían ser arcontes, la máxima magistratura, ni desempeñar ningún sacerdocio. Sus descendientes, sin embargo, sí tendrían plenos derechos “si son hijos de una mujer ateniense legalmente entregada en matrimonio” (D. *Contr. Neer.* 92).

crear una vinculación directa hombre = masculino, mujer = femenina. Sin embargo, que lo femenino no es algo exclusivo de las mujeres, ni lo masculino de los hombres, parece algo evidente” (Cortés, 2004: 40-41).

Como nos indica Nicole Loraux (2004: 103-104), tomando como modelo la masculinidad hegemónica, centrada en la idea de *pónos* (esfuerzo o sufrimiento penoso), se diseña el modelo de feminidad legítima de forma negativa, modelo de feminidad que sirve como dispositivo de intelegibilidad apto para valorar los modos de vida poco viriles (como los de Timarco):

“[...] las mujeres son ociosas, criadas a la sombra, y permanecen sentadas en el seno del hogar, igual que permanecen ociosos y sentados a la sombra los hombres que no merecen el nombre de *aner*²¹ –los artesanos de Jenofonte, los jonios indolentes de Heródoto, el amado del *Fedro* a quien su amante mantiene lejos de las fatigas masculinas, el rico de la *República* cuyo exceso de grasa no impresiona al pobre quemado por el sol-. Modo de vida viril, modo de vida de las mujeres: la distinción entre ambos debe mantenerse a cualquier precio” (Loraux, 2004: 104).

Nicole Loraux no habla de masculinidad y feminidad, sino de modos de vida viriles y modos de vida femeninos, pero, en realidad, hablamos de lo mismo, en tanto que, como acabo de indicar, sendas denominaciones hacen referencia a comportamientos, actitudes, maneras, poses, etc. En definitiva, la masculinidad y la feminidad son modos codificados de *ser* o de *estar* en sociedad: “No hay género masculino y femenino más que frente a un público, es decir, como construcción somato-discursiva de carácter colectivo [...]” (Preciado, 2008: 91).

Jenofonte, como nos refiere Nicole Loraux, considera que el artesano no merece el nombre de *aner* (hombre), en tanto que vive y se comporta como lo hacen las mujeres: en un lugar cerrado, privado, a la sombra, sentado, en lugar de dedicarse a los asuntos públicos, en el exterior, de pie, en sociedad. El ideal de masculinidad que nos indica el aristocrático Jenofonte tiene fuertes implicaciones de clase. El verdadero *aner*, para Jenofonte, es el guerrero-ciudadano, que se dedica a los asuntos públicos en el ágora, ejercita su cuerpo en el gimnasio y la palestra, y acude a banquetes y simposios. Pero ese tipo de actividades sólo las pueden desempeñar quienes, por su situación económica, no tienen que trabajar para vivir. El artesano o el campesino difícilmente pueden

²¹ Esta distinción entre la verticalidad de los hombres y la horizontalidad de las mujeres en la Grecia clásica que nos presenta Nicole Loraux la observamos también en el terreno de las representaciones figurativas, siendo las diosas frecuentemente representadas sentadas y los dioses de pie (Bremmer, 1999: 54).

disponer de tiempo libre para ir al gimnasio y la palestra a ejercitar su cuerpo²². De igual manera, el ideal de feminidad que se difunde es el de la mujer encerrada en casa, “criada a la sombra”, como nos dice Loraux, dedicada a bordar y administrar su casa, pero ese modelo de feminidad, igual que el de masculinidad, está fuertemente vinculado con las clases privilegiadas, en tanto que las mujeres de las clases populares trabajaban igual que sus maridos o padres, en los talleres de estos, en el campo o vendiendo los productos de la huerta en los mercados, cuando no de prostitutas o proxenetas (Mosse, 1994: 65).

Los ideales de masculinidad y feminidad hegemónicas son, como la propia denominación indica, *ideales*, codificaciones perfectas que muy pocos pueden cumplir en su totalidad y estrechamente dependientes de los grupos dominantes, en tanto que son estos grupos, por lo menos en la época que nos atañe aquí, los que cortan a su medida los patrones de masculinidad y feminidad, así como los cánones de belleza, y los convierten en hegemónicos.

Pero es hora ya de que vayamos abordando todas estas cuestiones más detalladamente a través del discurso de Esquines *Contra Timarco*, un análisis que contará con el apoyo de otro discurso, esta vez del orador ateniense Demóstenes²³, el tradicional enemigo político de Esquines, pronunciado en torno al 343-340 a. C. (por tanto, contemporáneo del de Esquines, que fue pronunciado en el 346 a. C.) contra la cortesana corintia Neera, a la que se acusaba de “vivir como mujer de un ciudadano siendo extranjera²⁴”.

La utilización comparativa de este discurso de Demóstenes me parece relevante dado que, tanto a Timarco como Neera, se les acusaba, básicamente, de lo mismo: de haber desempeñado las tareas propias de un hombre/mujer ateniense libre sin tener derecho a ello. Y además, y para el caso que aquí nos ocupa especialmente, de haberse dedicado, los dos, a la prostitución.

Por tanto, tenemos en el discurso *Contra Neera* un preciso paralelo del discurso *Contra Timarco*, que es el que aquí nos interesa, así como una buena fuente de información que nos ayudará a completar determinadas cuestiones referentes a la masculinidad hegemónica y la peligrosa feminización de los que se salían del círculo de esa masculinidad normativa.

²² Con lo cual, el canon de belleza masculino de la Grecia clásica, que representa a jóvenes de una belleza ideal y cuerpos musculosos, tiene también una fuerte carga de clase, en tanto que los cuerpos musculosos que se representan remiten a esos estrictos entrenamientos que se llevaban a cabo en los gimnasios y palestras, espacios a los que acudían, como ya se ha dicho, aquellas personas que podían permitirse dedicar su tiempo a esculpir su cuerpo en lugar de a trabajar para vivir.

²³ A diferencia del discurso de Esquines *Contra Timarco*, que fue elaborado y pronunciado por Esquines, Demóstenes elaboró el discurso *Contra Neera* por encargo, a cambio de dinero, por lo que no fue él quien lo pronunció, sino un tal Artemidoro.

²⁴ D. *Contr. Neer.* 126.

Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en el discurso de Esquines *Contra Timarco*

“[...] Viendo que la ciudad estaba siendo en gran medida dañada por obra de este Timarco al hablar ante la Asamblea al margen de las leyes, y yo mismo a título particular siendo acusado con falsedad –de qué manera, lo haré ver en la marcha del discurso-, pensé que una de las cosas más vergonzosas era no acudir en ayuda de la ciudad toda, de las leyes, de vosotros, de mí mismo²⁵”

De esta manera, conducido por su obligación moral de defender a la ciudad, a las leyes que la gobiernan, a los ciudadanos honestos que las acatan y, particularmente, a sí mismo, que ha sido injuriado falsamente, comienza Esquines el alegato que dirige contra su enemigo político de turno, Timarco. Obligación moral que no es sino una excusa retórica, pues su principal motivación, como ya se ha venido remarcando a lo largo de las páginas que preceden, es invalidar la denuncia previa que Timarco había dirigido contra él, como él mismo descubre cuando advierte:

“Pues bien, de todo el proceso quedará de manifiesto que ni la ciudad es su motivadora contra Timarco, ni las leyes, ni vosotros ni yo, sino este mismo contra sí mismo. Y es que, de un lado, las leyes le advirtieron que, dado que había llevado una existencia vergonzosa, no podía hablar ante la Asamblea, imponiendo con ello una disposición, según al menos yo juzgo, no dura sino muy llevadera; y de otro lado, a él le fue posible, si hubiera actuado con sensatez, no calumniarme²⁶”.

Esta misma advertencia aparece en el discurso de Demóstenes *Contra Neera*, pero no dirigida a Neera (pues su condición de mujer no le permitía tener voz pública, y, por tanto, no le permitía realizar denuncias ante los tribunales y, ni siquiera acudir a los mismos como testigo) sino a Estéfano, su marido:

“Así veréis que también este sujeto [Estéfano] merece un castigo que no sea inferior al de ella, sino mucho mayor, porque, mientras se dice ateniense, ha despreciado hasta tal punto nuestras leyes y a nuestros dioses que ni avergonzado por sus pecados tiene la prudencia de estarse quieto, sino que, calumniando a muchos, a mí entre ellos, ha forzado la celebración de un juicio

²⁵ Aeschin. *Contr. Tim.* 1-2.

²⁶ Aeschin. *Contr. Tim.* 3.

tan importante contra ambos, para lo que ha de investigarse quién es realmente ella y sacarse a la luz la maldad de él²⁷”.

El juicio contra Timarco se inició para invalidar una denuncia previa de éste a Esquines; el juicio contra Neera y Estéfano se inició como venganza por una denuncia que había interpuesto Estéfano contra Artemidoro, que es quien encargó a Demóstenes el discurso de su alegato. Pero, en ambos casos, los procesos se inician de la misma manera: una denuncia previa de los ahora denunciados contra sus denunciantes. Y la respuesta de ambos denunciantes es la misma en ambos discursos: si tú, que vives de una forma contraria a la ley, no te hubieras atrevido a denunciarme, esta causa contra ti por tus delitos no se habría producido.

Por tanto, Esquines no actúa de forma desinteresada por el bien de la ciudad, de las leyes y de sus conciudadanos honestos, que es lo que continuamente alega, pues sólo interpone la demanda cuando se entera del recurso presentado contra él por Timarco, a pesar de afirmar reiteradamente en el discurso que conocía la actividades a las que se dedicaba Timarco desde hacía mucho tiempo, al igual que el resto de los ciudadanos. En este sentido dice: “No se menciona apenas el nombre, y al momento hacéis la pregunta: <<¿Qué Timarco? ¿El prostituido?>>²⁸”.

A través de esta maniobra retórica, Esquines consigue presentarse a sí mismo como defensor de los intereses de la ciudad y de sus leyes, haciendo creer que le mueve su obligación moral para con la justicia, presentándose como el representante de la moralidad, las buenas costumbres y el orden (o, en otras palabras, presentándose como el ciudadano ideal), y estableciendo una diferencia muy clara a nivel moral entre su actitud, recta, justa, legítima y decente, y la de Timarco, desvergonzada, impulsiva, ilegal y vergonzosa, actitud peligrosa para todos puesto que “la ciudad estaba siendo en gran medida dañada”, como se dijo en un párrafo anterior.

A continuación, e incidiendo más profundamente en esta división moral entre la buena conducta y la conducta de Timarco, Esquines nos refiere el procedimiento que va a seguir para demostrar que Timarco es culpable de los graves delitos que se le imputan. Este procedimiento consiste en explicar al tribunal las leyes de Atenas en relación a los comportamientos sexuales reprobables e ilegítimos que todo ciudadano libre debía evitar para mantener el buen orden y la moralidad, para, después, iluminar al tribunal con el modo de vida de Timarco para demostrar que “es contra todas las leyes como ha pasado su vida²⁹”.

Con relación a las leyes que Esquines expone a continuación, es necesario remarcar tres puntos importantes. En primer lugar, la estrategia de Esquines al presentar las leyes de Atenas referidas a estas cuestiones tiene una intención soterrada, más allá de la evidente de comparar con ellas la vida de Timarco, pues intenta avergonzar al tribunal y a los ciudadanos presentes haciéndoles, en algún modo, responsables de los delitos de Timarco. Si

²⁷ D. *Contr. Neer.* 44-45.

²⁸ Aeschin. *Contr. Tim.* 130.

²⁹ Aeschin. *Contr. Tim.* 8.

conocían la vida vergonzosa de Timarco, ¿por qué le permitían hablar ante la Asamblea y ocupar cargos públicos cometiendo con ello una ilegalidad tal que la ley castiga con la muerte? De forma indirecta, por tanto, Esquines está acusando al tribunal y a los ciudadanos allí presentes de desconocer las leyes de su propia ciudad, leyes que regulaban el buen funcionamiento de las instituciones y de los cargos públicos que ellos mismos ocupaban. Y eso lo pone de manifiesto en varias ocasiones, como cuando dice: “¿O sea que vuestros padres de esta forma discernían sobre lo vergonzoso y lo honesto, y vosotros a Timarco, el reo de las más vergonzosas actuaciones, lo vais a absolver?³⁰”. O cuando dice, haciendo referencia a la responsabilidad de los ciudadanos al elegirle para ocupar determinados cargos públicos: “Cuando, en efecto, fue enviado *por vosotros*³¹ como inspector de las tropas mercenarias en Eretria [...]”³².

Esquines se sitúa a sí mismo, por tanto, en una posición de superioridad moral, no sólo con respecto a Timarco, sino también con respecto al resto de ciudadanos, y en dos sentidos: por haber sido el único que se ha atrevido a denunciar a Timarco, pensando en los intereses de la ciudad, y por conocer detalladamente las leyes de su ciudad. Pero enseguida veremos que la estrategia de Esquines esconde oscuros métodos.

El segundo punto a tratar en relación con las leyes que Esquines presenta es la falsedad de algunas de ellas. Las leyes que presenta Esquines y que atribuye a “vuestros padres”, como dice en un pasaje comentado anteriormente, haciendo referencia a los antepasados y, por tanto, a la antigüedad de las leyes, o que atribuye al legislador Solón son, a todas luces, falsas. Como recalca Finley:

“Después de los años 403/402 ninguna ley anterior a esta fecha era válida como no hubiese sido incorporada en el código [elaborado entre el 410 y el 403/402]: con todo, los magistrados siguieron citando cómodamente ante los tribunales lo que llamaban “una ley de Solón”, incluso cuando era paladinamente imposible que tal regulación particular perteneciese al tiempo viejo” (Finley, 1984: 54).

Por tanto, era común en esta época que se citasen públicamente leyes que, o bien no existían, o bien ya no eran válidas, para sostener determinados argumentos. Esquines, aunque denuncia indirectamente el desconocimiento general de las leyes, en realidad se aprovecha de él para introducir determinadas leyes que ayuden a sostener sus argumentaciones sobre lo honesto y lo vergonzoso y hacer que la denuncia contra él que había interpuesto Timarco quede anulada.

Y el tercer punto importante a tratar, que me permitirá enlazar con el comentario a las distintas leyes que Esquines saca a colación, es el referente a la distinción jurídica, y, por tanto, de responsabilidad penal, que se

³⁰ Aeschin. *Contr. Tim.* 185.

³¹ La cursiva es mía.

³² Aeschin. *Contr. Tim.* 113.

establece entre los delitos cometidos por una persona dependiente, como un niño, y los delitos cometidos por un hombre libre. Se reconoce la no responsabilidad de ningún niño, por lo menos en las cuestiones que estamos tratando aquí, con respecto a los posibles delitos que cometa, como manifiesta el orador cuando dice:

“Y recordad conmigo, atenienses, eso de que en este momento el legislador no trata aún con la persona misma del niño, sino con los que están en torno a él: el padre, el hermano, el tutor, los maestros y, en una palabra, los que tienen autoridad sobre él. Pero una vez que uno es inscrito en el registro civil del *demos*, y conoce las leyes de la ciudad y es ya capaz de distinguir entre lo decoroso y lo que no, ya no trata con otro, sino ya con el propio Timarco”.

Los niños, como personas dependientes que son, no tienen responsabilidad jurídica. Pero, en el momento en que un niño alcanza la mayoría de edad, como nos dice Esquines, y es inscrito en el registro civil del *demos*, lo cual conlleva una minuciosa evaluación para determinar si esa persona es apta o no para ser inscrita en ese *demos* y ser declarado ciudadano ateniense de pleno derecho³³, se le supone ya capacidad de agencia, y no puede alegar, por tanto, desconocer las leyes de la ciudad para eludir responsabilidades.

A pesar de que los niños son declarados no responsables jurídicamente de sus actos, sí establece Esquines una valoración de orden moral de su comportamiento alegando, en este sentido, a la buena o mala educación recibida:

“Pues bien, el secretario os leerá estas leyes, para que veáis que el legislador pensó que el niño convenientemente educado, una vez llegase a ser hombre, sería útil a la ciudad; mientras que cuando la naturaleza del hombre tiene un mal comienzo ya en su educación, los ciudadanos que resultan de niños mal educados pensó que serían semejantes a este Timarco³⁴”.

Si los niños tienen comportamientos o actitudes reprobables es porque no han recibido una buena educación, que es aquella que ayuda a “distinguir entre lo decoroso y lo que no”, como decía Esquines en un párrafo comentado anteriormente. Este aspecto de la educación es muy interesante para el propósito del presente trabajo, dado que, como ya se comentó en el primer capítulo, la *paidēasteía* era concebida como una forma de educar a los jóvenes y convertirlos en buenos ciudadanos (= hombres), que fuesen útiles a la ciudad. Por tanto, la *paidēasteía* era uno de los dispositivos que servían para aprender a distinguir lo decoroso de lo que no lo era, y, por consiguiente, para construir una idea específica de masculinidad y de ciudadanía. Dado que, al menos oficialmente, como ya hemos visto, la relación sexual de tipo pederástico era intercrural y no anal, la

³³ D. Contr. Neer. 92.

³⁴ Aeschin. Contr. Tim. 11.

integridad moral del niño (esto es, su potencial masculinidad) estaba garantizada. Algo que no ocurría con la prostitución o la *corrupción* de menores.

En relación a la regulación normativa de la prostitución, Esquines se refiere la ley contra el proxenetismo, que estipula “los mayores castigos si alguien actúa de proxeneta para con un niño libre o mujer³⁵”. Importante apreciación que nos indica que lo que es punible no es el acto en sí (abusar de un menor), sino que ese menor fuese ateniense, hijo de padre y madre ateniense y, por consiguiente, futuro ciudadano. De la misma manera, no se castigaba al proxeneta que explotaba sexualmente a mujeres esclavas o extranjeras, sino a aquel que comerciaba con mujeres atenienses, hijas, esposas o madres de atenienses. Se establecía, pues, una distinción jurídica, normativa, entre cuerpos que legítimamente podían ser abusados, violados, extorsionados y/o explotados y cuerpos que no. Como dice Beatriz Preciado (2008: 42), existe una relación directa entre pornificación del cuerpo y grado de opresión. Cuanto más inestable, débil o marginal sea la condición jurídica o social de una persona, mayor será su grado de pornificación o de objetivación sexual.

El discurso *Contra Neera* nos vuelve a ilustrar en este sentido cuando nos dice Demóstenes que, cuando Neera era niña fue comprada en Corinto, junto con seis chicas más, por una liberta llamada Nicareta, que se ganaba la vida prostituyéndolas y se “dirigía a ellas con el nombre de “hijas” a fin de hacer pagar tarifas lo más elevadas posible a quienes quisieran tener comercio con ellas, con el pretexto de que eran libres³⁶”. Y, más adelante, cuando nos dice que Neera, que ya era libre y residía en Atenas, se fue a vivir a casa de un antiguo cliente, Estéfano, y vivía con él como si fuera su esposa legítima, mientras seguía, con el consentimiento de Estéfano, dedicándose a la prostitución, “y, si bien no disminuyó la frecuencia, sí aumentó las tarifas que cobraba a los que querían acostarse con ella, bajo pretexto de que ahora era una respetable mujer casada³⁷”.

Estos dos datos extraídos del discurso *Contra Neera* vienen a reforzar la ley contra el proxenetismo de personas libres que nos refiere Esquines pues, si se pagaban mayores tarifas, tanto por acostarse con una niña libre como por acostarse con una respetable mujer casada, presumiblemente prostituida por su marido, era porque constituían actos ilegales y, como tal, el/la proxeneta³⁸, que se exponía a un grave castigo, cobraba tarifas mucho más elevadas de las que cobraría si la mujer prostituida fuera esclava o extranjera, cosa que era perfectamente legal.

Demóstenes, en el discurso *Contra Neera*, nos ha dejado, en relación con esto, una relación jerárquica entre tipos de mujeres y su distinta objetivación erótica en función de esa jerarquía. Cita tan célebre que suele aparecer en todos los manuales de historia de las mujeres en la Grecia antigua. Establece Demóstenes que:

³⁵ Aeschin. Contr. Tim. 14.

³⁶ D. *Contr. Neer.* 18-19.

³⁷ D. *Contr. Neer.* 41.

³⁸ También la propia persona prostituida en sí, si se dedicaba a la prostitución sin depender de ningún proxeneta, como Neera y, presumiblemente, Timarco.

“A las heteras las tenemos para el placer, a las concubinas para el cuidado diario de nuestro cuerpo, a las esposas para tener hijos legítimos y contar con una fiel guardiana en el hogar³⁹”.

Demóstenes, como hombre que era, y además en una sociedad patriarcal del grado de la ateniense, enuncia, desde su situación de poder masculino, los servicios que los hombres obtenían de las mujeres en función de su estatus. De las heteras obtenían placer, pero no se refiere Demóstenes, o no sólo, al placer sexual, sino al placer de los sentidos, dado que las heteras solían prestar sus servicios como músicas, bailarinas, o *amenizadoras* de eventos (Mosse, 1995: 68), a modo de las *geishas* japonesas (salvando todas las distancias cronológicas y geográficas), aunque no excluían de los servicios que prestaban los sexuales. Eran, por decirlo con otras palabras, prostitutas *de alto nivel*. De las concubinas, que eran prostitutas en el sentido común del término, obtenían los hombres atenienses la satisfacción sexual (el “cuidado diario” de su cuerpo), y de las esposas, descendencia legítima y una administradora del hogar. Buscar en una esposa el placer, a ojos de Demóstenes, no tenía sentido, dado que su función era dar al varón hijos sanos y legítimos. Se puede observar, al calor de los datos aportados, que, a cada estatus jurídico o social le correspondía una objetivación erótica o pornificación del cuerpo igualmente proporcional.

Pero, la referencia más explícita de este distinto grado de objetivación sexual entre personas libres y no libres, o entre personas con plenos derechos, como un ciudadano ateniense, y personas libres pero con un estatuto jurídico dependiente, como un extranjero, nos la da el propio Esquines al final de su discurso *Contra Timarco*, cuando aconseja a los ciudadanos lo siguiente:

“Y a quienes son cazadores de cuantos jóvenes son presa fácil, ordenadles que se apliquen a los esclavos y a los metecos [extranjeros], a fin de que ni ellos se vean privados de la libre elección ni vosotros os perjudiquéis⁴⁰”.

Si un ciudadano ateniense quería mantener relaciones sexuales con jóvenes, Esquines no recomienda privarse de este placer, pues debía prevalecer ante todo la libre elección del ciudadano, como sujeto activo que era y con capacidad de agencia, sino recurrir para satisfacerlo a los jóvenes no libres o no atenienses, para no perjudicar, en primer lugar, a los jóvenes atenienses que están llamados a convertirse en ciudadanos, haciendo que perdiesen sus derechos políticos, y, en segundo lugar, a la ciudad, que se vería privada de sus legítimos ciudadanos.

Por tanto, este comportamiento sexual en sí no era malo si no envolvía a ciudadanos atenienses plenos (adultos), o en potencia (niños) y, por tanto, con derechos de ciudadanía. Y ese acto se convertía en aberrante

³⁹ D. *Contr. Neer.* 122.

⁴⁰ Aeschin. *Contr. Tim.* 195.

cuando envolvía a personas de esta categoría porque suponía una trasgresión de los límites entre lo masculino y lo femenino que, para el grupo de los ciudadanos, resultaba perniciosa porque socavaba la idea de masculinidad sobre la que se apoyaba la ciudadanía. Y, como ya se dijo antes, si desaparecía la masculinidad, desaparecía la ciudadanía. Como indican Javier Sáez y Sejo Carrascosa (2011: 46): “Lo que escandaliza no es el sexo (anal) en sí, sino el deslizamiento de clase social que supone [...]. El criterio que está funcionando es más una vigilancia de clase que de sexualidad”. Por ello se permitía que un ciudadano diera rienda suelta a sus deseos con jóvenes esclavos o extranjeros, sujetos a un estatuto jurídico dependiente, y no con jóvenes atenienses, para que estos no se vieran degradados jurídicamente⁴¹.

En cuanto a las penas que la ley estipulaba que se debían aplicar al proxeneta que comerciara con personas libres y, en especial, con jóvenes, éstas eran las máximas penas posibles, tanto en dinero (las máximas sumas), como físicas, (la pena de muerte), pero siempre y cuando el proxeneta no fuese pariente cercano o tutor del niño. Si el proxeneta era de la propia familia del niño o su tutor legal, la ley, según Esquines, indicaba lo siguiente:

“[...] Si a uno lo pone en alquiler para mantener *relaciones deshonestas*⁴² su padre o hermano o tío o tutor o, en general, cualesquiera de los que tienen autoridad sobre él, contra el niño mismo no permite que haya acción judicial pública, sino contra el que lo puso en alquiler y contra el que lo tomó, el uno porque lo puso, el otro porque, dice, lo tomó. E igual es la sanción que para cada uno de los dos tiene dispuesta: que no sea obligatorio al niño, cuando llegue a ser hombre, alimentar a su padre ni proporcionarle vivienda⁴³, él, que fue puesto en alquiler para mantener relaciones deshonestas; pero que al morir entiérrelo y cumpla lo demás prescrito. Observad, pues, cuán adecuadamente, atenienses, mientras vive le priva del beneficio de su procreación, como él al otro del derecho a hablar ante la Asamblea, pero al morir éste, cuando él, al ser objeto de atención, ya no percibe los favores que experimenta y, por el contrario, son objeto de honra la ley humana y la norma divina, manda entonces enterrarlo y cumplir lo demás prescrito⁴⁴”.

El padre que prostituía a su hijo debía perder sus derechos de paternidad sobre él, entre los que se encontraba el ser atendido debidamente por su hijo cuando éste fuese adulto y aquél anciano, de la misma manera que el niño había perdido los derechos políticos a los que, por ley, tenía derecho por estar sujeto a “relaciones

⁴¹ Lo cual no hace sino reforzar la disimetría existente entre lo masculino y lo femenino, pues, si el ciudadano que se afeminaba se veía jurídicamente degradado, se nos está indicando que la feminidad era entendida como inferior a la masculinidad y subordinada a ésta.

⁴² La cursiva es mía.

⁴³ Según Plutarco (Plu. Sol. 32), el legislador Solón determinó igual tratamiento para los padres que no hubieran enseñado un oficio a sus hijos y para los hijos de prostituta.

⁴⁴ Aeschin. Contr. Tim. 13-14.

deshonestas”. Obsérvese que, más adelante, cuando Esquines mencione a las personas a las que la ley priva de los derechos políticos, una de ellas es el hombre que no atiende debidamente a sus padres o que los maltrata⁴⁵. Pero, en este caso, dado que el padre que ha prostituido a su hijo no ha cumplido con su obligación de proteger la integridad física y moral de su hijo, haciendo que se convierta en un sujeto pasivo (=femenino) e impidiendo que se convierta en un ciudadano de pleno derecho, relegándole a un estatus subordinado, dependiente y abyecto, éste, llegado el momento, no tiene ninguna obligación para con su padre hasta que éste muera.

Se observa, por tanto, el estricto código normativo que regulaba el acceso a la ciudadanía, muy vinculado con el código normativo que regulaba la masculinidad, pues si el niño ateniense libre, que estaba llamado a convertirse en ciudadano de pleno derecho al acceder a la mayoría de edad y ser inscrito en el registro de su *demos*, lo que le permite entrar en las listas de elección para los cargos públicos, se prostituía, frustraba su futuro de hombre y, por tanto, de ciudadano. El niño ateniense libre, por decirlo con otras palabras, era un ciudadano en potencia, pero también era un hombre en potencia. Si en algún momento su integridad como futuro hombre quedaba frustrada, por ejemplo, por haberse prostituido, asumiendo un rol pasivo propio de las mujeres, quedaba frustrado también su futuro como ciudadano. De ahí que se impidiese el acceso o se anulasen, como en el caso de Timarco, los derechos de ciudadanía de quienes habían *atentado* contra su masculinidad, puesto que la ciudadanía sin masculinidad o, por lo menos, sin la masculinidad hegemónica o normativa, no tenía sentido.

A continuación, presenta Esquines en su discurso la artillería pesada de su argumentación contra Timarco, que constituye la parte central del discurso y, por motivos obvios, la de este trabajo, puesto que es la más interesante para analizar el modo en que la masculinidad hegemónica era concebida en la Atenas del siglo IV a. C. y su relación con los comportamientos sexuales y con la ciudadanía.

Lo primero que hace Esquines, en este sentido, es presentar al tribunal la ley que regula la privación de los derechos políticos del ciudadano que se prostituía, indicando las funciones que tenía prohibido desempeñar:

“Si algún ateniense mantuviese relaciones deshonestas no le sea posible llegar a ser uno de los nueve arcontes, ni desempeñar función sacerdotal, ni ser abogado defensor del pueblo, ni ejerza magistratura ninguna, ni dentro del país ni fuera de las fronteras, ni por sorteo ni por votación a mano alzada, ni a misión alguna de heraldo sea enviado, ni moción alguna proponga, ni en los sacrificios a expensas del Estado participe, ni en las ocasiones públicas de coronación lleve corona, ni los límites lustrales del ágora traspase. Y si alguno lo hiciese, una vez que haya sido reconocido culpable de mantener relaciones deshonestas, sea condenando a muerte⁴⁶”.

⁴⁵ Aeschin. *Contr. Tim.* 28.

⁴⁶ Aeschin. *Contr. Tim.* 21.

Es curioso observar que, de las nueve prohibiciones que estipula la ley, según Esquines, cinco son prohibiciones rituales: no ser arconte, ni sacerdote, ni participar en los sacrificios públicos, ni llevar corona, ni traspasar los límites lustrales del ágora.

El hecho de que la ley distinga entre no poder ser arconte, la máxima magistratura ateniense, de carácter religioso, y no poder ejercer ninguna magistratura, me hace suponer que se está enfatizando el carácter ritual de estas prohibiciones. En otras palabras, se estaría indicando la existencia de una *miasma*, una mancha o impureza ritual, que tendría el ciudadano que se ha prostituido. Lo cual resulta muy interesante, pues la *miasma* o mancha ritual aparece cuando se produce una transgresión de barreras o límites que separan dos condiciones o estados, o que regulan el orden social. Por ejemplo, acarrea una *miasma* el incesto, pues suponía la transgresión de la barrera que separaba a los seres humanos de los animales (Bremmer, 1999: 25-26). Se puede interpretar, por tanto, que la prostitución del ciudadano acarrea una *miasma* por transgredir la barrera que separaba la masculinidad de la feminidad⁴⁷, y, por tanto, esta misma transgresión que acarrea la mancha ritual acarrea también la anulación de los derechos políticos, como se está intentando demostrar en el presente trabajo.

La prostitución de un ciudadano ateniense no sólo suponía, como vemos, una falta civil sino también religiosa, dado que en la Antigua Grecia, de la misma manera que no existía una distinción clara entre lo público y lo privado, tampoco existía un límite entre lo sagrado y lo profano, o lo civil y lo religioso, puesto que lo religioso impregnaba todas las esferas de la sociedad (Bremmer, 1999: 18).

En el desglose que hace Esquines de esta ley (en la cual, además, incorpora alguna prohibición más de las que figuran oficialmente, como la prohibición de denunciar a un embajador, curiosamente muy relacionado con su caso), puntualiza el orador, ante la prohibición de ser arconte, que esa prohibición es entendible, puesto que el cargo entrañaba llevar corona, un atributo religioso, y, ante la prohibición de ejercer ningún sacerdocio, que es

⁴⁷ Podemos encontrar un cierto, aunque engañoso, paralelismo a esta transgresión entre lo masculino y lo femenino que estamos analizando en la Atenas clásica en el Antiguo Israel, donde un hombre que sexualmente “usara” a otro hombre como una mujer (*to'cba*), producía una transgresión entre lo masculino y lo femenino que era entendida como una transgresión del orden de las especies (Boyarin, 1995: 343), pues se consideraba que hombres y mujeres eran de *especies* distintas. Sin embargo, aunque podamos considerar que el modo en que era concebida la transgresión entre lo masculino y lo femenino en la Atenas Clásica era similar al modo en que se entendía en el Antiguo Israel más o menos en la misma época no debe hacernos olvidar que, por muy cercanas en el tiempo y en el espacio que se encuentren ambas concepciones, cada una pertenece a una sociedad históricamente determinada, y, aunque podamos ver ciertos paralelismos, no podemos perder de vista las diferencias considerables que existían entre ellas. Por ejemplo, En el Antiguo Israel, según nos refiere Daniel Boyarin en la cita anterior, el que produce la transgresión es el hombre que “usa” sexualmente a otro como una mujer, mientras que en la Atenas clásica el que produce la transgresión es el que se deja “usar” sexualmente como una mujer. O, en otras palabras, se puede deducir que, lo que suponía una falta en el Antiguo Israel era el acto sexual en sí entre dos hombres, mientras que, en la Atenas clásica, lo que suponía una falta era desempeñar un rol pasivo en esa relación homoerótica. Y esa diferencia sustancial altera completamente el sentido de la transgresión en una sociedad y en otra, haciéndolas sólo comparables en la forma y no en el fondo. De ahí que se siga en este trabajo, como ya se explicó en la introducción, una visión relativista e histórica, que huya de generalizaciones y comparativismos.

lógica, “en la idea de que ni siquiera está limpio en su cuerpo⁴⁸”, lo que viene a demostrar la hipótesis de la mancha ritual.

El ciudadano que se prostituía estaba, por tanto, contaminado por una *miasma* o mancha ritual que le inhabilitaba para la vida pública. Vemos, de esta manera, las graves implicaciones que tenía, para un ciudadano ateniense, al menos en el plano normativo u oficial, transgredir las normas de género. Con lo cual, se percibe todo un dispositivo de control del género, y en concreto de la masculinidad hegemónica, que es la que ostenta el poder, para impedir toda transgresión en este sentido. Además, la ley estipulaba que, si después de haberse prostituido realizaba alguna de las funciones que le estaban prohibidas por ese comportamiento, fuese condenado a muerte. Aspecto interesante, pues un sujeto ritualmente impuro que accede a un espacio sagrado (en este caso desempeñando un cargo religioso o luciendo algún atributo de tipo ritual, como una corona de mirto), lo profana, y la profanación debe ser expiada con la muerte del profanador (Burkert, 2007: 382).

Pero, conviene recordar en este punto, que el enjuiciamiento de Timarco no se realizó por el hecho en sí de que se haya prostituido, sino por haber desempeñado funciones que, por haberse prostituido, ya le estaban prohibidas, como puntualiza continuamente Esquines en el discurso: “Sin embargo, es juzgado por eso, porque tras hacer esas cosas [prostituirse] hablaba ante la Asamblea, en contra de las leyes⁴⁹”.

El hecho de que el ciudadano que se ha prostituido no pueda participar en los sacrificios públicos ni traspasar los límites lustrales del ágora nos indica, en primer lugar, la exclusión social de esa persona, que se ha convertido en abyecta. Tan abyecta que no podía participar de los eventos públicos en los que podían participar hasta los esclavos⁵⁰, que tenían un estatus jurídico dependiente. Y en segundo lugar, cómo se disponía el espacio público como lugar de articulación del poder y de organización de los géneros:

“La forma y la estructura de la ciudad orientan y ayudan a organizar las relaciones familiares, sexuales y sociales, coproducen el contexto en el cual las reglas y las expectativas sociales se interiorizan en hábitos para asegurar la conformidad social, de tal manera que la segregación espacial es uno de los mecanismos por los que el grupo con más poder perpetúa su ventaja sobre el grupo con menos poder. A través del espacio se controla asimismo el acceso al conocimiento y por lo tanto a los mecanismos de decisión y prestigio (Cortés 2004, 220).

La prohibición de acceder al ágora, el centro de la vida social, política y religiosa de Atenas (Iriarte, 2000: 98), supone, por tanto, una articulación del espacio urbano como elemento de control social y de canalización del

⁴⁸ Aeschin. *Contr. Tim.* 19.

⁴⁹ Aeschin. *Contr. Tim.* 73.

⁵⁰ D. *Contr. Neer.* 85.

poder a través de la cual el grupo dominante, que se presenta como legítimo, evidencia su poder frente a los grupos o individuos sometidos.

Este carácter ritualmente impuro del ciudadano que se prostituía que aparece en el discurso *Contra Timarco* tiene también su correlato en el discurso *Contra Neera*, pero, curiosamente, no refiriéndose a la mujer ateniense que se prostituía, sino, de manera más amplia, a la mujer ateniense adúltera:

“Porque si una mujer es cogida en adulterio, no le está permitido acudir ni a las ceremonias públicas, a las que la ley, por el contrario, ha dado permiso a la extranjera y la esclava, para estar presentes, contemplarlas y rezar. Así, las leyes prohíben acudir a los sacrificios únicamente a aquellas mujeres que ha sido cogidas en adulterio y, si acuden e infringen la ley, podrán sufrir cualquier cosa excepto la muerte, a manos de cualquier con total impunidad, pues la ley permite que ejecute el castigo quien dé con ellas. Por eso la ley establece que, excepto en caso de muerte, no reciba ninguna compensación por cualquier otra cosa que haya padecido, para que no haya mácula ni profanación en los sacrificios. Y para que provoque suficiente miedo en las mujeres para que sean prudentes y no cometan faltas, sino que sean buenas amas de su casa, enseñándoles que, si alguna comete alguno de estos delitos, será expulsada de la casa de su marido y de los templos de la ciudad⁵¹”.

Observamos en ese párrafo varios datos muy interesantes. En primer lugar, como en el caso del ciudadano que se prostituía, la exclusión social a que se sometía a la mujer ateniense adúltera, impidiendo que acudiera a espacios y a eventos religiosos en los que estaba permitido incluso que participasen esclavas y extranjeras, indicándonos el carácter abyecto de esta persona⁵². En segundo lugar, los castigos que se aplicaban a la mujer que es cogida en adulterio, esto es, la expulsión de la casa de su marido⁵³ y la expulsión de los templos de la ciudad⁵⁴, puesto que había atraído sobre sí una *miasma* o mancha ritual que le impedía el acceso a esos espacios, para no profanarlos, lo mismo que el ciudadano que se prostituía. Pero, también, porque había perdido sus privilegios de ciudadanía y no podía ya desempeñar ningún cargo sacerdotal. Como explica Burkert

⁵¹ D. *Contr. Neer.* 85-86.

⁵² Se debe tener en cuenta que la participación de las mujeres en la vida pública de forma abierta y legítima se producía a través de la religión, ejerciendo sacerdocios o participando en rituales ciudadanos (Mirón Pérez, 2000: 106), por lo que su exclusión de los espacios y eventos religiosos suponía una auténtica exclusión de la vida pública y de la comunidad cívica. Pero, también, la prohibición de acudir a los templos y eventos religiosos, tanto para el ciudadano que se prostituía como para la mujer adúltera, suponía una exclusión de lo religioso, puesto que la religión griega era una religión “integrada” en la sociedad, cobraba sentido en sociedad, pues era pública y comunitaria antes que privada e individual (Bremmer, 1999: 18).

⁵³ Más adelante, Demóstenes indica que, legalmente, el marido que coge a su esposa en adulterio tiene la obligación de expulsarla de su casa so pena de perder los derechos políticos (D. *Contr. Neer.* 87).

⁵⁴ Con esta prohibición se refiere el orador a que no podía desempeñar cargos sacerdotales, pues el templo era el lugar donde se albergaba la estatua del dios o de la diosa y a ellos sólo tenían acceso normalmente los sacerdotes o las sacerdotisas. El lugar de culto en la Grecia antigua no era el templo, sino el altar (Bremmer, 1999: 56; Burkert, 2007: 122).

(2007: 136): “[...] El sacerdote debe ser por encima de todo un digno representante de la comunidad. Ello significa que debe poseer pleno derecho de ciudadanía y también debe estar libre de defectos físicos. Los mutilados y lisiados quedan excluidos”. El sacerdote o la sacerdotisa no debían tener, por tanto, ninguna mácula, ni física, ni moral ni ritual.

El hecho de que la mujer adúltera deba ser expulsada de la casa de su marido implica una anulación del matrimonio entre esas dos personas. El acto por el cual un hombre y una mujer se unían legítimamente en matrimonio se denominaba *engýe*, y consistía en un contrato privado entre dos familias ante testigos. Pero, para que tal unión fuera considerada válida a efectos jurídicos y para que una mujer fuera reconocida como mujer casada (*gameté gyné*), no bastaba sólo con la *engýe*, sino que era necesaria la cohabitación (Mosse, 1995: 56). Por ello, cuando un hombre quería anular su matrimonio procedía a expulsar de su casa a su esposa⁵⁵.

Esto muestra la enorme disimetría existente en la Atenas clásica entre los hombres y las mujeres. Los hombres atenienses eran en esta época⁵⁶ ciudadanos de pleno derecho y, por tanto, libres para gestionar su vida, la de los miembros de su casa (mujeres, niños y esclavos) y los asuntos públicos, mientras que las mujeres eran sujetos dependientes, primero de sus padres, luego de sus maridos y, si tenían la suerte de no morir de parto y sobrevivir a sus maridos, lo serían de sus hijos primogénitos o de la figura masculina de más autoridad que hubiera en sus familias (suegros, hermanos...) (Mosse, 1995: 64).

Salvando las distancias y comprendiendo las diferencias estructurales de hombres y mujeres en la Atenas clásica, se puede percibir un cierto paralelismo entre la figura del prostituido y la figura de la adúltera. La prostitución del ciudadano ateniense sería equiparable al adulterio de la mujer ateniense casada, en tanto que

⁵⁵ El divorcio se podía llevar a cabo de dos maneras: 1) De mutuo acuerdo. En cuyo caso la mujer abandonaba la casa de su marido y volvía a la de su padre o tutor, llevándose consigo la dote, que le permitiría casarse una segunda vez. 2) De forma unilateral. En virtud del cual, el marido expulsaba de su casa a su esposa, iniciando una fuente de conflictos con su familia política, pues, evidentemente, el padre y hermanos de su esposa no iban a consentir que su honor quedara en entredicho (Mosse, 1995: 57).

⁵⁶ En el año 594 a. C. el legislador Solón, que había sido elegido arconte, acabó con la ciudadanía aristocrática, a través de la cual sólo podían participar de los asuntos públicos los miembros de las familias atenienses más importantes (los *eupátridas* o “bien nacidos”), y estableció una ciudadanía timocrática, en la que el criterio regulador de la ciudadanía ya no era gentilicio sino censitario (Rodríguez Adrados, 1985: 88). De esta manera, Solón organizó a la población ateniense en cinco clases, en función de su riqueza (*Pentakosiomedimnoi*: aquellos que disponían de una renta mínima de 500 *medimnoi* de grano. Los miembros de esta clase podían acceder a todas las magistraturas; *Triakosiomedimnoi* o *hippeis*, “caballeros”: entre 300 y 500 *medimnoi* de grano. Al igual que los anteriores, podían desempeñar cualquier cargo público; *Diakosiomedimnoi* o *zeugitas*, “campesinos propietarios”: entre 300 y 200 *medimnoi*. Los miembros de esta clase no podían acceder al arcontado, la máxima institución, pero sí al Consejo de los 400 (Boulé) y a la Asamblea (Ekklesia); *Thetes*, “jornaleros”: rentas inferiores a 200 *medimnoi*. Sólo podía acceder a la Asamblea). Con el afianzamiento de la democracia a raíz de las reformas de Clístenes, que comenzaron en el año 508-507 a. C., y, posteriormente, de Efiltes y Pericles, se fue creando una idea de ciudadanía universal (masculina). Pericles, *strategos* desde el 443 al 429 a. C. abrió el arcontado a los *zeugitas*, aunque ya prácticamente en esta época todos los cargos eran accesibles a todos los ciudadanos (Rodríguez Adrados, 1985: 233; Mosse, 1981: 28). Durante la *Guerra del Peloponeso* (431-404 a. C.), entre Atenas y Esparta, la democracia sufrió varios reveses. El primero en el año 411 a. C., cuando un golpe de Estado propugnado por los oligarcas abolió la democracia y redujo a 5.000 el censo de ciudadanos. Y el segundo en el año 404 a. C., cuando Atenas perdió la guerra y Esparta instauró en ella el régimen de los Treinta Tiranos, que redujo también el censo de ciudadanos considerablemente (Rodríguez Adrados, 1985: 355-356). Finalmente, la democracia volvió a imponerse en Atenas, y aguantó hasta el año 322 a. C., cuando la constitución del macedonio Antrípatro, sucesor de Alejandro y gobernante de Grecia, impuso un censo que apartó a la mitad de los ciudadanos atenienses de la vida pública (Mosse, 1995: 82). Con esta breve muestra se observa cómo la ciudadanía osciló en Atenas según las distintas épocas.

ambos incumplirían sus obligaciones cívicas. El ciudadano tenía la obligación de comportarse y vivir de una forma *masculina*, sirviendo de esta manera a los intereses de la ciudad, dado que los valores, actitudes y atributos asociadas a la masculinidad hegemónica se consideraban de gran utilidad para la ciudad, perdiendo su ciudadanía si dejaba de cumplir con las normas de género que regulaban esa masculinidad, y por tanto no siendo ya útil a la ciudad sino perjudicial para ella. De la misma manera, la obligación de la mujer ateniense casada, como ya nos refirió Demóstenes cuando aludía a los distintos tipos de estatus de las mujeres, era dar hijos legítimos a su marido. Si era adúltera, la legitimidad de los hijos quedaba en suspenso y, por tanto, privaba a su marido de descendencia legítima y a la ciudad de sus legítimos ciudadanos.

Por ello, tanto al ciudadano que se prostituía, feminizándose a través de esa actividad y perdiendo sus privilegios masculinos, como a la mujer adúltera, que privaba de ciudadanos legítimos a la ciudad, la ley les castigaba de la misma manera⁵⁷, dado que la falta era la misma: el incumplimiento de sus obligaciones como hombre/mujer ateniense.

Y este paralelismo entre prostitución del ciudadano y adulterio de la mujer ateniense aparece, y con mucha más solidez, además, en el discurso de Esquines *contra Timarco*, cuando menciona el orador la ley que castiga el adulterio de la mujer ateniense que ya hemos visto con Demóstenes. Pero, en el caso de Esquines, se añaden algunos detalles que resultan muy interesantes para esta investigación. Por ejemplo, Demóstenes establecía que la mujer sorprendida en adulterio no podía asistir a las ceremonias públicas. Esquines, por su parte, puntualiza que no se le permitía tampoco acicalarse, en el sentido de arreglarse, maquillarse o adornarse con joyas:

“Y si asistiese [a las ceremonias públicas] o se acicalase, al que se la encuentre le manda [la ley] que le desgarre los vestidos, le quite el acicalamiento y la golpee, absteniéndose de la muerte y de dejarla lisiada, con lo que el legislador priva a tal mujer de los derechos civiles [*atiméo*] y dispone para ella de una vida invivable”⁵⁸.

Esquines utiliza el verbo *atiméo* (“privar de derechos”) para indicar la penalización que le sobreviene a la mujer sorprendida en adulterio, lo cual, aplicado a su figura jurídica, suponía la expulsión de la casa de su marido y de los templos de la ciudad⁵⁹, como hemos visto. Esta penalización, así como la utilización del término *atimía*

⁵⁷ De la misma manera, pero con desiguales consecuencias, pues la situación de las mujeres era mucho más precaria que la de los hombres. Las mujeres eran personas dependientes en todos los sentidos, pero, sobre todo, jurídica y económicamente. Por ello, el hecho de que se vieran totalmente excluidas y marginadas de la comunidad cívica, las ponía en una situación de extrema gravedad para su supervivencia.

⁵⁸ Aeschin. *Contr. Tim.* 182-184.

⁵⁹ En el caso de la mujer adúltera, la *atimía* consistiría en la pérdida de los privilegios (familiares, religiosos y de estatus social) que había adquirido a través del matrimonio (Foucault, 2009: 182). Vemos, por tanto, que los privilegios que perdía el ciudadano que se prostituía y los que perdía la mujer adúltera eran los que habían ganado al acceder a la edad adulta, a través de la ciudadanía (él) y del matrimonio (ella). Como dice Demóstenes: “Pues estar casado consiste en eso, en que uno tiene hijos, introduce en sus fratrías y demos a los varones y a las hijas las entrega legítimamente a sus maridos” (D. *Contr. Neer.* 122). Cuando los niños accedían a la

en ambos casos, refuerza mi hipótesis del paralelismo existente entre la prostitución del ciudadano y el adulterio de la mujer ateniense, representando lo “Otro” frente a lo que se construían, en materia de comportamiento sexual, las ideas de masculinidad y de feminidad legítimas en la Atenas del siglo IV a. C.

Mención aparte merece la lapidaria frase con la que cierra el párrafo Esquines, indicando que, con la *atimía*, se pretende que la mujer adúltera tenga una vida “invivable”. Como, sin duda alguna, debía de ser la vida de quienes pasaban de tener un estatus jurídico pleno, con los privilegios sociales, familiares y religiosos que ello implicaba, a estar totalmente excluidos, absolutamente desarraigados y descontextualizados.

Una vez analizado el paralelismo que existía en la Atenas del siglo IV a. C. entre el ciudadano que se prostituía o que desempeñaba un rol sexual pasivo y la mujer ateniense adúltera como lo “Otro”, en materia de comportamiento sexual, frente a lo que se construía lo legítimamente masculino y lo legítimamente femenino, avancemos en el análisis del discurso de Esquines *Contra Timarco* y analicemos ahora otro factor de gran importancia. Si hasta ahora hemos visto las prohibiciones legales que tenía el ciudadano que se prostituía o que desempeñaba un rol sexual pasivo, ahora veremos qué otros sujetos tenían las mismas prohibiciones legales que él, o, por decirlo de otra manera, por qué otras causas un ciudadano podía perder sus derechos políticos.

Esquines determina⁶⁰, en este sentido, que el nexo que unía a todas esas personas que perdían sus derechos políticos era el llevar una vida vergonzosa. Y así, se enumeran toda una serie de comportamientos vergonzosos y, por tanto, causa de *atimía*:

- 1- El que golpea a su padre o a su madre, o no los alimenta, o no les proporciona residencia.
- 2- El que, con motivo de una campaña militar, no acude a filas, o, en el curso de una batalla, arroja el escudo y sale huyendo.
- 3- El que se ha prostituido o ha llevado a cabo relaciones deshonestas.
- 4- El que ha devorado su patrimonio.

edad conveniente, se les inscribía en el registro del *demos*, convirtiéndose en ciudadanos, mientras que, cuando las niñas accedían a la edad conveniente, se las entregaba en matrimonio, accediendo ambos a un nuevo estatus, con privilegios propios, estatus que ambos perdían en caso de incurrir en las faltas sexuales que estamos tratando, volviendo a un estatus que podríamos considerar como “pre-cívico”. Pero tenemos que tener en cuenta, como ya se ha dicho, que existía una fuerte disimetría entre los hombres y las mujeres en la Grecia antigua, lo cual no debe llevarnos a tratar a ambas figuras como si estuvieran en el mismo plano jurídico. Los derechos que perdía el hombre eran suyos, le pertenecían por sí mismo, al haber accedido a la ciudadanía llegada la edad conveniente, mientras que los derechos que perdía la mujer no los tenía ella por sí misma, sino en calidad de hija, esposa o madre de ciudadano. Por ello, cuando su estatus de esposa peligraba, peligraban sus privilegios, que estaban vinculados a la posición de su esposo como ciudadano ateniense. Como afirma Simone de Beauvoir: “La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónoma” (Beauvoir, 2011: 50).

⁶⁰ Aeschin. *Contr. Tim.* 28-32.

Esta lista de ciudadanos a los que la ley despoja de sus derechos políticos constituye, según mi punto de vista, un auténtico catálogo de los elementos que componen la masculinidad en la Atenas clásica, o, en otras palabras, un conjunto normativo que contribuía a producir la masculinidad hegemónica en la Atenas de esta época. Dada la fuerte vinculación que existía entre ciudadanía y masculinidad, según mi hipótesis, esta lista de comportamientos vergonzosos que implicaban una pérdida de la ciudadanía (*atimía*) indican, de hecho, los comportamientos que suponían una pérdida de la masculinidad (*anandría*).

El ciudadano (= hombre legítimo) ateniense debía cumplir una serie de requisitos para poder ser considerado como tal, según esta lista de Esquines. Así pues, no podía ser considerado tal un hombre que adoptara comportamientos sexuales pasivos o subordinados. Ni aquél que fuera cobarde, pues la cobardía era sinónimo de debilidad, y ese era un atributo femenino, no masculino⁶¹. Y además, porque el hombre cobarde no dominaba su miedo, sino que se dejaba dominar por él, perdiendo el control sobre sí mismo y sobre su cuerpo, no pudiendo ser considerado ya “capaz” de asumir el dominio de otros y de los asuntos públicos, elementos básicos en la idea de ciudadanía. Tampoco podía incumplir sus obligaciones filiales ni malgastar su patrimonio, pues ambos comportamientos eran síntoma de intemperancia (*hybris*), mientras que el hombre debía desarrollar la moderación o templanza (*sophrosyne*), que constituía una conciencia de la responsabilidad que se tenía y un control o dominio de los deseos, impidiendo ser dominado por ellos y, conservando, con ello la libertad⁶²:

“Que la templanza sea de estructura esencialmente viril tiene otra consecuencia, simétrica e inversa de la precedente: y es que la intemperancia implica una pasividad que la emparenta con la feminidad. En efecto, ser intemperante es, en relación con la fuerza de los placeres, estar en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y de sumisión; es ser incapaz de virilidad respecto de sí mismo que permite ser más fuerte que sí mismo. En este sentido, el hombre de placeres y de deseos, el hombre de falta de dominio (*akrasia*) o de la intemperancia (*akolasia*) es un hombre al que se podría llamar femenino” (Foucault, 2009: 95).

Se observa, por tanto, el fuerte vínculo que existía en la Atenas clásica entre masculinidad y ciudadanía, siendo la ciudadanía directamente dependiente de la masculinidad, o, en otras palabras, siendo la ciudadanía entendida en clave masculina. La lista de comportamientos que suponían una pérdida de la ciudadanía (*atimía*) lo que nos está marcando son los comportamientos que suponían una pérdida de la masculinidad (*anandría*). Si se

⁶¹ De hecho, en griego no existía una palabra autónoma para designar el valor o la valentía, sino que ésta era, curiosamente, designada como *andreía*, “virilidad”, “masculinidad” (Rodríguez Adrados, 1985: 192). Con lo cual, la cobardía implicaba una pérdida de la masculinidad (=valentía).

⁶² Como establece Esquines: “[Timarco] hizo esto [prostituirse] porque era esclavo de los placeres más vergonzosos, la glotonería, el despilfarro en las comidas, las flautistas, las prostitutas, los dados y todo lo demás por nada de lo cual debe ser dominado el bien nacido y libre” (Aeschin. Contr. Tim. 42).

llevaban a cabo comportamientos no masculinos, el sujeto en cuestión se convertía en un no-hombre, inscribiéndose en la esfera de lo femenino, y, por tanto, perdiendo sus derechos políticos, vinculados a la masculinidad, a la que había renunciado con su comportamiento. De esta manera, vemos cómo el comportamiento crea el género, o, en otras palabras, cómo “la práctica sexual tiene el poder de desestabilizar el género” (Butler, 2011: 12). Es el comportamiento, por tanto, el que crea el género, y no al revés. Como indican Javier Sáez y Sejo Carrascosa (2011: 76), no se es masculino y, por tanto, se es impenetrable, sino que se es impenetrable y, por consiguiente, se es masculino.

Y esta relación entre comportamiento y género, o cómo el comportamiento crea virtualmente el género en esta época que estamos tratando, que se puede deducir de lo analizado hasta ahora, queda plasmado de forma explícita en la siguiente cita de Esquines:

“En el arcontado, pues, de aquél [Nicofemo], cuando éste [Timarco] formaba parte del Consejo, era intendente del tesoro de la diosa [Atenea] Hegesandro el hermano de Ricitos, y sustrajeron a la ciudad en comandita y en muy estrecha amistad mil dracmas. Cuando se enteró del asunto un hombre honesto, Pánfilo de Arquedonte, tras haber tenido algún enfrentamiento con éste e irritado, en una sesión de la Asamblea se levantó y dijo: <<Atenienses, un hombre y una mujer en comandita están tratando de sustraeros mil dracmas>>. Y al extrañaros vosotros de cómo un hombre y una mujer y de qué era lo que quería decir, dijo tras dejar transcurrir un momento: <<¿No comprendéis lo que digo? El hombre es ese Hegesandro, ahora, porque antes era él también mujer de Laodamante; y la mujer este Timarco. De qué manera es sustraído el dinero, yo lo diré>>⁶³”.

Hegesandro fue mujer de Laodamante en el pasado, y Timarco lo era en ese momento de otro personaje. Por tanto, el comportamiento sexual activo o pasivo determinaba un rol social masculino o femenino, siendo considerado Hegesandro mujer de Laodamante por mantener relaciones sexuales con él desempeñando un rol pasivo o subordinado, propio de las mujeres. Pero observemos que ese estatus femenino no era fijo (como tampoco lo era el masculino), pues indica el orador que Hegesandro “ahora” es hombre, pero “antes” era mujer de Laodamante.

Sin embargo, no debemos extraer de esto que un sujeto masculino adoptaba un rol sexual pasivo y, acto seguido, devenía un sujeto femenino, pues eso implicaría la existencia previa de una masculinidad ontológica. Lo que se debería interpretar, por el contrario, es la existencia de un cuerpo que, en función de si era penetrable o no penetrable, construiría un sujeto masculino o un sujeto femenino (Sáez y Carrascosa, 2011:

⁶³ Aeschin. *Contr. Tim.* 109-111.

173). Se evidencia, por tanto, la estrecha relación existente entre comportamiento sexual y género, o entre rol sexual y rol social, construyéndose un rol social concreto en función del rol sexual que se desempeñase. En otras palabras, la masculinidad y la feminidad no se tienen o se pierden, sino que se ejercen o no se ejercen (Cortés, 2004: 12).

A continuación, comenta Esquines dos posibles alegatos en contra de sus argumentaciones contra Timarco. Uno de ellos pronunciado por el orador Demóstenes que, como ya se dijo en la introducción, era amigo de Timarco. Establecía Demóstenes, según nos cuenta Esquines⁶⁴, que la acusación de prostitución de Timarco no podía demostrarse ante un tribunal con meras palabras y conjeturas, sino que se debían llevar pruebas al respecto y, sobre todo, una de ellas, que demostraría la práctica de la prostitución por parte de Timarco. Se refiere el orador Demóstenes al testimonio del arrendatario del impuesto de prostitución, lo que nos indica la existencia en la Atenas del siglo IV a. C. de la prostitución, tanto masculina como femenina, como actividad legal y jurídicamente regulada y, por ello, sujeta al pago de sus correspondientes impuestos.

Demóstenes estimaba conveniente, pues, que se llamase a declarar a la persona encargada de recoger este impuesto de prostitución para ver si reconocía a Timarco como pagador de este impuesto, o si aparecía o había aparecido alguna vez su nombre en la lista de pagadores de este tributo. Algo que, evidentemente, Esquines se toma a broma, pues, Demóstenes utiliza el término “prostitución”, convenientemente, de forma estricta y, como ya se dijo en la introducción, el tipo de prostitución que se asocia a Timarco no era el de dedicarse profesionalmente a ella, a cambio de dinero, sino el de mantener relaciones sexuales a cambio de favores y prebendas, como el propio Esquines manifiesta cuando dice:

“Pues, por los dioses, ¿qué es preciso decir, Timarco? ¿Qué dirías tú mismo de otro hombre que estuviese siendo juzgado por la misma acusación? O ¿qué es preciso decir cuando un muchacho joven, tras abandonar la casa paterna, pasa las noches en casas ajenas, distinguiéndose en su porte de los demás, y consume costosas comidas sin aportación, y tiene las más caras flautistas y heteras, y juega a los dados y nada gasta él, sino otro por él? ¿Todavía esto necesita de arte adivinatoria? ¿No está bien claro que es del todo necesario que quien tan grandes exigencias a algunos impone, también él a cambio de estas proposiciones dé algunos deleites a quienes previamente se han gastado el dinero⁶⁵?”.

El otro alegato en contra de las argumentaciones de prostitución contra Timarco de que nos habla Esquines se refiere al tema de la *paiderasteía* y resulta también muy interesante para nuestros intereses. Apunta Esquines⁶⁶

⁶⁴ Aeschin. *Contr. Tim.* 119.

⁶⁵ Aeschin. *Contr. Tim.* 75-76.

⁶⁶ Aeschin. *Contr. Tim.* 132-135.

que, después de él, subiría a la tribuna para defender a Timarco uno de los generales, y alabaría el amor homoerótico, poniendo como ejemplos a Harmodio y Aristogitón, los tiranicidas, que asesinaron al tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, cuando éste intentó seducir al joven Harmodio y, al no conseguirlo, le injurió públicamente, por lo que su *erastés*, Aristogitón, urdió un plan para acabar con la tiranía. Y pondría también como ejemplo, según Esquines, los versos de la *Ilíada*, aludiendo al amor entre Aquiles y Patroclo⁶⁷ para justificar el comportamiento de Timarco. Y por último, apuntaría este general que de este tipo de amor no estaba exento tampoco el propio Esquines, que tanto lo critica. Pero replica Esquines lo siguiente:

“Pero yo no censuro un amor honesto, ni de los que sobresalen en belleza digo que se hayan prostituido, ni yo mismo niego haber estado enamorado e incluso también ahora estarlo, y las rencillas y luchas habidas con otros por el asunto no niego que me han sucedido. Y respecto a los versos que dicen éstos que tengo compuestos, en unos convengo, pero de otros niego que tengan ese carácter que éstos, en su intento por destruirme, van a presentar. Defino que el enamorarse de los hermosos y honestos es un sentimiento propio de un alma amante de los hombres y biempensante, mientras que el actuar por desenfreno por dinero, estando uno a sueldo, pienso que es obra de un hombre licencioso y sin formación. Y el enamorarse de forma no corrompida digo que es hermoso, mientras que el haberse prostituido impulsado por un salario, vergonzoso⁶⁸”.

Se pone en evidencia, a través de esta cita, la diferencia existente entre comportamientos homoeróticos permitidos a los ciudadanos y comportamientos homoeróticos no permitidos. La *paidēasteía* era un amor legítimo, visible y público, en tanto que era el modelo homoerótico compatible con la ciudadanía, como ya se ha visto. Pero el comportamiento erótico-sexual de Timarco, “vergonzoso”, no es comparable, según Esquines, con la *paidēasteía*, “hermosa”. Los adjetivos con los que el orador califica a ambos comportamientos sexuales son juicios de valor morales que diferencian lo bueno, deseable y superior de lo malo, perjudicial e inferior. Por ello la *paidēasteía*, como relación homoerótica de carácter bueno y superior no era accesible a todo el mundo, sino que sólo era legítimo que la practicasen ciudadanos atenienses⁶⁹, pues: “[...] lo que pensaban [los

⁶⁷ El amor entre Aquiles y Patroclo no aparece en la *Ilíada*, por cierto, siendo una reinterpretación de época clásica la que les categorizaría como amantes, alcanzando esta reinterpretación gran fama. Como reconoce el mismo Esquines: “Hablaré primero de Homero, del que estipulamos que está entre los más antiguos y más sabios de los poetas. Aquél, aunque hace mención de Patroclo y de Aquiles en muchos lugares, oculta el amor y la denominación de la amistad existente entre ellos, pensando que las manifestaciones superabundantes de su buena disposición son evidentes para los cultivados de sus oyentes” (Aeschin. *Contr. Tim.* 142).

⁶⁸ Aeschin. *Contr. Tim.* 136-137.

⁶⁹ En este mismo sentido, las leyes de Berea (ciudad de Macedonia), del siglo II a. C., enumeran a los individuos que tenían prohibido acceder a los muchachos en los gimnasios. Estos son: los *neanískoi* (menores de 25 años), los esclavos, los borrachos, los locos, los prostituidos y los artesanos (Gómez Iglesias, 2012: 66).

legisladores] que por los libres podía ser practicado, eso a los esclavos les prohibía que lo hicieran⁷⁰”. El castigo para los infractores era ciento cincuenta latigazos en público⁷¹.

La *paidēasteía* era, por tanto, un comportamiento sexual legítimo para los ciudadanos, porque respetaba, al menos oficialmente⁷², la integridad física y moral de ambos participante en la misma (es decir, la masculinidad, plena en el caso del *erastés*, en potencia en el caso del *erómenos*). Mientras que otros comportamientos sexuales homoeróticos no garantizaban esta integridad, poniendo en peligro la masculinidad de sus protagonistas y, por tanto, sus derechos de ciudadanía.

Con ello, se observa la reglamentación normativa que producía el uso que los ciudadanos debían hacer de los placeres sexuales, incidiendo en la estrecha relación existente entre masculinidad y ciudadanía, o, por decirlo con otras palabras, incidiendo en el carácter masculino de la idea de ciudadanía, como se ha intentado demostrar a lo largo del presente trabajo a través del análisis del discurso que el orador ateniense Esquines lanzó en el año 346 a. C. contra Timarco, a pocas décadas de que Atenas perdiera, ya para siempre, su soberanía a manos del rey macedonio Filipo II, tras ser derrotada en la batalla de Queronea en el año 338 a. C. Modificándose, a partir de entonces, el carácter de los comportamientos sexuales homoeróticos. Pero esa ya es otra historia...

⁷⁰ Aeschin. *Contr. Tim.* 137.

⁷¹ Aeschin. *Contr. Tim.* 139.

⁷² En el primer capítulo del presente trabajo se ha observado ya el carácter problemático de la *paidēasteía*, por la facilidad de incumplir las normas del juego. A esa problematicidad alude el propio Esquines cuando dice: “Y puesto que es aún, creo, nulo e incapaz de distinguir al que realmente está bien dispuesto y al que no, exige la moralidad al amante, y las palabras de amistad las difiere a la edad sensata y mayor” (Aeschin. *Contr. Tim.* 139).

CONCLUSIONES

La única referencia que tenemos de Timarco es la que nos proporciona Esquines en el discurso que lanzó contra él en el año 346 a. C. Más allá de eso, no sabemos más de él, ni siquiera cómo se desarrolló el juicio del que formaba parte este discurso. No sabemos si Timarco fue absuelto o condenado, ni, en el caso de ser declarado culpable, que condena se le impuso.

A pesar de lo cual es probable que Timarco fuera absuelto, pues era un personaje de mucho peso en la ciudad, con mucha influencia y muchos y elevados contactos. Algo que parece indicar el propio Esquines, con temor, cuando dice:

“¿O sea que vuestros padres de esta forma discernían sobre lo vergonzoso y lo honesto, y vosotros a Timarco, el reo de las más vergonzosas actuaciones, lo vais a absolver? ¿Al hombre y varón de cuerpo, pero qué faltas propias de mujer ha cometido? ¿Quién, entonces, de vosotros, si sorprende a una mujer actuando contra justicia, la castigará? O ¿quién no va a parecer esta carente de formación si a la que falta de acuerdo con la naturaleza la trata duramente, mientras que el que se ultraja a sí mismo contra natura lo utiliza como consejero? ¿Con qué criterio cada uno de vosotros volverá a casa desde el tribunal⁷³?”.

Con lo que quizá Esquines intuía que Timarco podría salir absuelto de los delitos que él mismo le inculpaba. Pero, tampoco sabemos qué consecuencias tuvo este juicio para el propio Esquines que, como se recordará, inició este proceso judicial contra Timarco para que quedase anulada la denuncia que éste le había interpuesto por llevar a cabo negociaciones paralelas con los macedonios en una embajada en la que participaba.

Pero, lo curioso, en todo caso, de todo este proceso es cómo se utilizaron los supuestos comportamientos sexuales de Timarco como arma arrojadiza para demostrar que éste era un delincuente por haber hablado ante la Asamblea y desempeñado cargos públicos cuando su comportamiento sexual le había privado de su masculinidad y, por tanto, de la ciudadanía a ella asociada, por lo que su denuncia debía quedar anulada. Con ello, como se ha visto a lo largo de las páginas que preceden, se hace descansar la idea de ciudadanía en la idea de masculinidad, y ésta, a su vez, en una serie de comportamientos sexuales que se consideraban legítimos, con lo que, al final, la idea de ciudadanía descansaba directamente en el desempeño de unos comportamientos sexuales determinados, indicándonos, una vez más, cómo *lo personal es político*.

⁷³ Aeschin. *Contr. Tim.* 185-186.

BIBLIOGRAFÍA

- BEAUVOIR, S. de**, *El segundo sexo*, Cátedra, Feminismos, Madrid, 2011 (1949).
- BOLUFER, M.**, “Transformaciones culturales: Luces y sombras” en **MORANT, I.**, *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. 2: El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 479-510.
- BOYARIN, D.**, “Are there any jews in ‘The history of sexuality’?”, *Journal of the history of sexuality*, vol. 5, nº 3, 1995, pp. 333-355.
- BOYARIN, D.; BOYARIN, J.**, “Diaspora: Generation and the ground of the jewish identity”, *Critical inquiry*, 19, Verano de 1993, pp. 693-725.
- BREMMER, J. N.**, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 1999.
- BRIOSO SÁNCHEZ, M.**, “La pederastia en la novela griega antigua”, *Excerpta Philologia*, Nº 9, 1999, pp. 7-50.
- BURKERT, W.**, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007 (1977).
- BUTLER, J.**, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Madrid, 2011 (1990).
- “<<Soy sólo parte de ellos>>. Hannah Arendt, *The Jewish Writings*”, *Lectora*, 15, 2009, pp. 31-41⁷⁴.
- “Imitation and gender insubordination”, en **ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D.** (eds.), *The lesbian and gay studies reader*, Routledge, New York-London, 1993, pp. 307-320.
- CARBONELL, M.**, “Trabajo femenino y economías familiares” en **MORANT, I.** (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Tomo II. El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 237-262.
- CASCAREJO, J.**, “Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua. Entre la igualdad y la diferencia”, *Gerión*, Vol. 20, Nº 1, 2002, pp. 33-74.
- “Género, dominación y conflicto: Perspectivas y propuestas para la Historia antigua”, *Studia histórica, Historia antigua*, 18, 2000, pp. 23-47.
- CÓRDOBA, D.; SÁEZ, J.; VIDARTE, P.** (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egalés, Madrid, 2005.
- CORTÉS, J. M. G.**, *Hombres de mármol: Códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad*, Egalés, Madrid-Barcelona, 2004.
- DOVER, J. K.**, *La homosexualidad griega*, El Cobre, Barcelona, 2008 (1978).
- DUPLÁ ANSUATEGUI, A.**, “Notas a propósito de la historiografía neomarxista italiana sobre el mundo clásico”, *Studia historica, Historia antigua*, 19, 2001, pp. 115-142.

⁷⁴ Artículo publicado originalmente en *The London Review of Books*, vol. 29, nº 9, 10 de mayo de 2007.

- FEDERICI, S.**, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010 (2004).
- FERNÁNDEZ MALLO, A.**, *Postpoesía. Hacia un nuevo paradigma*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- FERNÁNDEZ VALENCIA, A.**, “El género como categoría de análisis en la enseñanza de las Ciencias Sociales”, en **VERA MUÑOZ, M. I.; PÉREZ i PEREZ, D.**, *Formación de la ciudadanía: las TICs y los nuevos problemas*, Simposio internacional de didáctica de las Ciencias Sociales, 15, Alicante, 2004, pp. 1-24.
- FOUCAULT, M.**, *Historia de la sexualidad 2: El Uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2009 (1984).
- GIL, S. L.**, *Nuevos feminismos: Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.**, *Los griegos. Un legado universal*, Alianza, Madrid, 2003.
- GÓMEZ IGLESIAS, M. R.**, *El logos enamorado. Homosexualidad y filosofía en la Grecia antigua*, Evohé Didaska, Madrid, 2012.
- GREENE, E.**, “Sapho, Foucault and women’s erotics”, *Arethusa*, 29, 1996, pp. 1-14.
- HALBERSTAM, J.**, *Masculinidad femenina*, Egales, Madrid-Barcelona, 2008 (1998).
- HALPERIN, D. M.**, “Is there a history of sexuality?” en **ABELOVE, H.; BARALE, M.; HALPERIN, D. M.**, *The lesbian and gay studies reader*, Routledge, New York-London, 1993, pp. 416-431.
- HOOKS, B.**, *Feminism is for everybody. Passionate politics*, South End Press, Cambridge, 2000.
- IRIARTE, A.**, “Mujer y religión: la Méter en el umbral del III milenio”, *Studia historica, Historia antigua*, 18, 2000, pp. 91-101.
- JABARDO, M. (ed.)**, *Feminismos negros: Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012.
- MÉNDEZ, L.**, *Antropología feminista*, Síntesis, Madrid, 2008.
- MILLET, K.**, *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 2010 (1969).
- MIRÓN PÉREZ, M^a D.**, “El gobierno de la casa en la Atenas clásica: Género y poder en el oikos”, *Studia histórica, Historia antigua*, 18, 2000, pp. 103-117.
- MOSSE, C.**, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1995 (1983).
- *Historia de una democracia: Atenas*, Akal, Madrid, 1981 (1971).
- OGDEN, D.**, “Alexander’s sex life”, en **HECKEL, W.; TRITLE, L. A.**, *Alexander the Great: A new history*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, 2009, pp. 203-217.
- PÉREZ NAVARRO, P.**, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Egales, Madrid-Barcelona, 2008.
- POSADA KUBISSA, L.**, “De la diferencia como identidad: Génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 16, Diciembre de 2006, pp. 108-133.
- PRECIADO, B.**, *Testo Yonki*, Espasa, Madrid, 2008.

- RODRÍGUEZ ADRADOS, F.**, *La Democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1985 (1975).
- ROMILLY, J. de**, *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid, 2010 (2000).
- RUBIN, G.**, “Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad”, en **VANCE, C.**, *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 1989, pp. 113-190.
- “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Nº 30, México, 1986, pp. 95-145⁷⁵.
- SABSAY, L.**, “¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado”, *Feminismos*, 15, Junio de 2010, pp. 119-135.
- SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S.**, *Por el culo: Políticas anales*, Egales, Madrid-Barcelona, 2011.
- SCHIPPERT, C.**, “Queer theory and the study of religion” *Revista de estudos da religião*, nº 4, 2005, pp. 90-99.
- SCOTT, J.**, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en **LAMAS, M.**, (Coomp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996, pp. 265-302⁷⁶.
- SOLEY-BELTRAN, P.**, “De literatura, mitos y estrellas. Entrevista con Judith Butler”, *Minerva*, 13, 2010, pp. 43-46.
- SOLEY-BELTRAN, P.; PRECIADO, B.**, “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”, *Lectora*, 13, 2007, pp. 217-239.
- SUÁREZ BRIONES, B.**, “Sobre hombres y márgenes. Relaciones entre el feminismo y la teoría queer”, *Lectora*, 4, 1999, pp. 83-91.
- TOZZI, V.**, “La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figural”, *Diánoia*, volumen LI, número 57, noviembre 2006, pp. 103-130.
- TRUJILLO BARBADILLO, G.**, “Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español”, en **GRUPO DE TRABAJO QUEER** (ed.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, pp. 29-44.
- VÉLEZ-PELLIGRINI, L.**, “Teoría queer: de la esperanza al gran fraude”, *El viejo topo*, 281, junio de 2011, pp. 40-47.

⁷⁵ Publicado originalmente como “The traffic in women: notes on the “political economy” of sex”, en **REITER, R.** (comp.), *Toward an anthropology of women*, Monthly Review Press, New York, 1975.

⁷⁶ Publicado originalmente como “Gender: A useful category of historical analysis”, *American Historical review*, 91, 1986, pp. 1053-1075.